ENSAYO

# Rüdiger Safranski

# Tiempo

## La dimensión temporal y el arte de vivir

TUSQUETS EDITORES

ENSAYO

# Rüdiger Safranski

# Tiempo

## La dimensión temporal y el arte de vivir

TUSQUETS EDITORES

Índice

Portada
Dedicatoria
Agradecimientos
Prólogo
1. Tiempo del aburrimiento
2. Tiempo del comienzo
3. Tiempo del cuidado
4. Tiempo socializado
5. Tiempo gestionado
6. Tiempo de la vida y tiempo del mundo
7. Tiempo del espacio del mundo
8. Tiempo propio
9. Jugar con el tiempo
10. Tiempo pleno y eternidad
Apéndices
- Bibliografía
- Notas
Créditos

A Hans-Peter Hempel,
somos un diálogo...

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar mi gratitud al profesor Jörn Rüsen y a la Fundación Mercator, que en 2009 me invitaron a la serie de conferencias «Discursos sobre el humanismo» en el Kulturwissenschaftliche Institut Essen (KWI). Los pensamientos expuestos allí sobre el tema del «tiempo» fueron un punto de partida para este libro.

# Prólogo

En *El caballero de la rosa*, de Hugo von Hofmannsthal, el personaje de la Mariscala afirma lo siguiente: «El tiempo es una cosa singular, cuando nuestra vida pasa sin más, es una pura nada, y de pronto sólo lo sentimos a él».[1]

El tiempo es *nada* no sólo cuando lo *vivimos* así. Lo sorprendente es, más bien, que parece ser *pura nada* cuando le dirigimos una atención concentrada. Podemos hacer una prueba, basta con prestar atención al singular paso del tiempo. Lo que hace un momento era presente, ya no es, y lo futuro todavía no es. El tiempo hace que habitemos en una franja estrecha de presente, rodeada en ambas partes por un no ser: el ya no ser del pasado y el todavía no del futuro. Esto puede admirarnos y también inquietarnos. En cualquier caso, san Agustín, reflexionando sobre este doble no ser que el tiempo acarrea, escribe en el famoso capítulo once de las *Confesiones:* «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé, pero, si intento explicarlo, no lo sé».[2]

Si el tiempo fuera exclusivamente lo que los relojes miden, resolveríamos con rapidez la pregunta acerca de él. En efecto, el tiempo no sería otra cosa que la duración medible de los sucesos. Pero se impone la impresión de que con ello no tocamos en absoluto la enorme importancia del asunto. Por esta razón he escogido otro camino. Me acerco al tiempo a través de la huella de sus efectos y describo, por tanto, lo que él hace con nosotros y lo que nosotros hacemos de él.

El camino a través del laberinto de nuestras experiencias en torno al tiempo comienza con el aburrimiento, pues en ningún otro lugar llama tanto la atención el tiempo como cuando no quiere pasar, cuando se queda parado. Se hace sentir el paso del tiempo como tal cuando éste transcurre sin contener apenas acontecimientos. Ese tiempo en cierto modo vacío, por más que inmediatamente nos atormente, ha sido desde siempre una

provocación para la literatura y la filosofía, pues es legítima la sospecha de que podemos conocer especialmente bien cuál es la condición humana cuando lo que sucede es que no sucede nada (capítulo 1).

Cuando el tiempo parece petrificarse, cuando ya no se mueve nada, sólo ayuda la irrupción, el intento de poner un nuevo comienzo, de dejar atrás un pasado. El encanto inherente a todo comienzo nuevo se cifra en que el tiempo paralizado se pone en movimiento, se hace muy prometedor, nos arrastra consigo. Naturalmente, también ahí surgen problemas. Se producen represiones, destrucciones, faltas de atención de todo tipo. Y, a pesar de todo, el tiempo ofrece al hombre la gran oportunidad de no permanecer víctima de su pasado, sino, por el contrario, de dejarlo atrás. Primero han sido los otros los que han empezado algo con nosotros, ahora es uno mismo el que empieza algo consigo. Es el tiempo alado del comienzo. Yo no soy solamente yo, soy también otro, dice el que comienza de nuevo (capítulo 2).

El tiempo del comenzar está dirigido a lo venidero, y mira hacia allí lleno de confianza. Y, generalmente, la orientación hacia lo venidero se halla dominada por la preocupación en todas sus formas, desde la protección hasta la previsión. Porque no sólo vivimos en el tiempo, sino que además adquirimos conciencia del tiempo, no podemos evitar que se nos abra todo un horizonte de futuro, con el que nos relacionamos cuidando y previendo. La preocupación es un órgano de observación de nuestra experiencia del tiempo. Ésta penetra en todos los ámbitos de la vida, pues estamos entregados al paso del tiempo con todo lo que hacemos y somos. La preocupación individualiza al hombre y lo comprime también en el colectivo social, que, bajo las condiciones modernas, se entiende luego como sociedad del riesgo (capítulo 3).

El tiempo se socializa. En este momento comienza el dominio de los relojes. El tiempo no es otra cosa que una institución social. La duración de sucesos irregulares es medida con sucesos regulares, desde los relojes solares hasta los atómicos, acerca de los cuales la sociedad ha establecido una convención unitaria. El acontecer en la sociedad es enlazado mediante una red temporal. En la época de las máquinas el reloj se convierte en instrumento de dominio, y con los trenes surge la exigencia de la coordinación suprarregional de los transcursos temporales. Finalmente, la

técnica moderna posibilita una comunicación en tiempo real entre puntos alejados en el tiempo. Con ello se hace posible la vivencia de la simultaneidad global. Se trata de algo inédito en la historia de la humanidad, y es una provocación dramática, quizá una exigencia excesiva, para el género humano. Es muy posible que nos hallemos en medio de una mutación cultural (capítulo 4).

El tiempo socializado es también el tiempo explotado. Se comercia con el tiempo. Éste se convierte en dinero. Las actividades sociales y económicas se aceleran en una medida monstruosa. En la sociedad se forman regiones con velocidad diferente, por ejemplo, la economía financiera va más rápida que la democracia, que necesita más tiempo para sus decisiones. Surgen luchas políticas por el poder en torno a la pregunta: ¿quién determina el ritmo temporal? El tiempo se politiza. Con la aceleración se consume más futuro y el pasado pierde valor con mayor rapidez. El pasado grava el futuro con los desechos y consume los tesoros naturales que se han formado a lo largo de millones de años. Se produce un ataque del presente al resto del tiempo (capítulo 5).

Pero no todo se reduce a esta esfera, por más que a veces nos parezca como si estuviéramos cerrados por completo en el tiempo socializado y comercializado. Miramos a un tiempo del mundo, que rebasa infinitamente nuestros plazos de vida personal, y también la duración de la vida de sociedades y culturas enteras. Se han producido siempre intentos de poner en una relación con sentido el tiempo de vida y el tiempo del mundo. Los ciclos naturales, las edades cósmicas del mundo, la historia cristiana de la salvación, la idea del progreso a través de generaciones y, finalmente, la evolución como historia, sirven de orientación para despojar de lo absurdo a los monstruosos espacios temporales y llenarlos de sentido (capítulo 6).

Pero algo así se hace cada vez más difícil si nos adentramos realmente en el tiempo del espacio cósmico. Con la teoría de la relatividad de Einstein, el enigma del tiempo se ha hecho mayor todavía. Sin duda, no todo es relativo, pero no todo existe en el mismo tiempo. Las ciencias naturales han llegado a conocer que el tiempo no es una magnitud absoluta. Posiblemente éste tiene un principio y un fin como todo lo demás, y quizá

en general es tan sólo un fenómeno de primer plano. Pero también mientras se desarrollan teorías sobre el supuesto carácter ficticio del tiempo, éste sigue pasando (capítulo 7).

Volvamos del espacio cósmico al tiempo propio del cuerpo y de sus ritmos, al encuentro con el tiempo experimentado en el propio cuerpo. Y el tiempo propio implica también el tiempo interno de la conciencia. En la vivencia consciente del paso del tiempo se produce la transformación misteriosa de lo real en irreal. ¿Dónde está lo pasado cuando ya no hay ninguna huella material de él? ¿Es entonces la conciencia el único lugar de conservación? Y cuando comienza el olvido y los pasados desaparecen también de la conciencia, ¿es como si estos pasados nunca se hubieran dado? Esto no sólo vale en general, sino también en los individuos. Cada uno es el último testigo de algo que perece irrevocablemente con él. Aquí no ayudan los modernos medios de almacenamiento, pues ellos conservan huellas externas, no estados interiores. La conciencia del tiempo descubre la furia del desaparecer. Somos capaces de soportarlo solamente porque penetran nuevas realidades en el escenario de nuestra conciencia, aun cuando, a pesar de toda la simultaneidad, cada impresión entre en nuestra conciencia con algo de retraso (capítulo 8).

Estamos sin remedio bajo el dominio del tiempo. Y tanto mejor que por lo menos podamos jugar con él. Narrando, podemos movernos libremente en el tiempo, hacia delante y hacia atrás. Quizá ése sea en general el secreto de la fuerza de atracción de la literatura. Dominamos lúdicamente el tiempo, bajo cuyo poder estamos. En el juego con el tiempo logramos una soberanía limitada, en la literatura lo mismo que en el mundo de las imágenes y en la música. El juego con el tiempo ha cambiado de nuevo en la época de la posibilidad de reproducción técnica de textos, imágenes y tonos. Pero queda en firme que la vida misma no tiene ningún botón de repetición, ningún *replay* (capítulo 9).

El juego con el tiempo tiene que ver con la plenitud del tiempo, y ésta puede considerarse como gusto anticipado de lo que se ha llamado eternidad. Eternidad no es tiempo sin fin, sino algo distinto del tiempo. Eternidad es una imagen de la añoranza de la humanidad, lo mismo que la inmortalidad o la fe cristiana en la resurrección del cuerpo y del alma.

Todas estas representaciones, muy distintas entre sí, se relacionan con la contradicción sin duda insoluble de que es posible verse desde fuera y, por eso, sabemos de nuestra muerte; pero desde dentro no se puede prescindir de sí mismo. Simplemente, no podemos imaginarnos el propio no ser, de lo cual se siguen algunas consecuencias (capítulo 10).

# 1

# Tiempo del aburrimiento

El ser humano, a diferencia del animal, es un ser que puede aburrirse. Cuando hemos atendido a lo necesario para la vida, queda todavía una atención excedente que, si no encuentra sucesos y actividades adecuados, se dirige al paso mismo del tiempo. El tapiz de sucesos, que por lo regular está enlazado tupidamente y, por eso, encubre a la percepción el paso del tiempo, ha quedado entonces raído y deja la mirada libre para un tiempo supuestamente vacío. Al encuentro paralizante con el puro pasar del tiempo lo llamamos aburrimiento.

El aburrimiento nos permite experimentar un aspecto tremendo del paso del tiempo, si bien de manera paradójica, a saber: en el aburrimiento el tiempo no quiere pasar, se detiene, se demora de modo insoportable. Arthur Schopenhauer dice que experimentamos el tiempo en la duración que se hace larga,* no en la duración entretenida, que se hace corta. Por tanto, si queremos entender qué es el tiempo, lo mejor no es dirigirse primero a la física, sino a la experiencia del aburrimiento.

Según la descripción de William James, el aburrimiento se nos presenta «cuando nosotros, en virtud del relativo vacío del contenido de un lapso de tiempo, dirigimos la atención al paso del tiempo mismo».[1]

No hay un tiempo en el que realmente no acontezca nada; siempre sucede algo. Sin sucesos no hay ningún tiempo, pues el tiempo es la duración de sucesos y, por eso, en sentido estricto no puede estar vacío. La percepción del vacío se debe a que ningún interés vivo vincula a los sucesos. Y la causa de la falta de interés puede radicar en el sujeto o en el objeto; por lo general está en ambos. En lo tocante al sujeto, puede ser apático, de vivencias débiles. Percibe demasiado poco y por eso se aburre con rapidez. Aunque tampoco puede estar demasiado embotado, pues

entonces no notaría en absoluto que le falta algo. Está medio dormido. Por tanto, para poder aburrirse se requiere un mínimo de apertura, curiosidad y disposición a las vivencias.

En lo que se refiere al aspecto del objeto en el aburrimiento, es posible que la realidad con la que nos encontramos ofrezca de hecho pocas ofertas y escasos estímulos, como en la monotonía de sucesos mecánicos. Lo que al principio está lleno de estímulos puede perder fuerza estimulante a causa de la rutina, de la costumbre. Lo que otrora era entretenido y se hacía corto, puede aburrir y hacerse largo. El «retorno regular de las cosas externas», escribe Goethe, son propiamente «ofertas benévolas» de la vida, que transmiten el sentimiento de seguridad y «agrado». Puede suceder, sin embargo, que ese agrado de la costumbre se convierta en aburrimiento, en un aburrimiento que llegue a incrementarse hasta la cansada desesperación. Según Goethe, «se cuenta el caso de un inglés que acabó colgándose para no tener que vestirse y desnudarse todos los días».[2]

Un hombre rico en fantasía y despierto, cuando los estímulos externos se hagan apáticos o desaparezcan, podrá ayudarse durante un tiempo con sucesos interiores, con recuerdos, pensamientos y fantasías, pero no demasiado rato, pues el tiempo llegará a hacérsele largo y al final le resultará aburrido.

Schopenhauer relacionó la disposición al aburrimiento con los periodos de la vida. En la juventud, dice, vivimos con una conciencia más receptiva, la cual es estimulada siempre por la novedad de los objetos. El mundo se presenta denso, lleno de impresiones. Por eso el día es enormemente largo, sin resultar aburrido, y una serie de días y semanas se convierten en media eternidad. Al adulto eso sólo le sucede en casos especiales, en un trabajo con plena entrega o en viajes. Pero, fuera de esas ocasiones, el tiempo pasa volando cuanto más viejo se hace uno. En *La montaña mágica*, de Thomas Mann, leemos: «Si un día es como todos, todos son como uno; y en una plena uniformidad la vida más larga se viviría como totalmente corta».[3] De todos modos, esa vida galopante sólo parece breve de manera retrospectiva, en el instante concreto puede parecernos aburrida, precisamente por su fugacidad. Nos deja vacíos.

En la medida en que los sucesos pierden densidad, llama la atención el tiempo. Parece como si éste saliera de su escondite, puesto que para nuestra percepción ordinaria está escondido detrás de los acontecimientos y no es experimentado de forma tan directa y cargante. Por tanto, si se produce un desgarro en la cortina, vemos cómo detrás bosteza el tiempo. La mirada al reloj fortalece todavía el aburrimiento, pues la duración, puntuada por el tictac regular o por el movimiento de la saeta, es percibida como más pobre todavía en sucesos y apenas puede ya soportarse, de tal manera que, por ejemplo, el constante goteo en una celda vacía se utiliza también como una forma de tortura. Ya en el insomnio podemos familiarizarnos con el ejemplo del tiempo vacío. E.M. Cioran, el célebre insomne de la filosofía actual, escribe sobre esta experiencia: «Las tres de la mañana. Percibo este segundo y luego aquél, hago el balance de cada minuto. ¿Para qué todo esto? Porque he nacido. Estas noches en vela tan especiales me hacen cuestionar el hecho de haber nacido».[4]

Ahora bien, para la experiencia del aburrimiento no basta que palidezcan los sucesos internos o los externos. En contraste con ellos tiene que seguir actuando una agitación interior, un extenuado desear, que notamos, sin que él nos llene. El aburrimiento lleva consigo que no podemos hundirnos en algo, entregados por completo al instante, sino que estamos siempre más allá del momento respectivo y experimentamos una extensión temporal, aunque no como algo liberado y animado, sino como algo paralizante. Se presenta paralizante la perspectiva de tenerlo que hacer todo uno mismo, de tener que dar contenido uno mismo a la propia vida. El aburrido de esta manera preguntará disgustado: ¿tengo que hacer hoy de nuevo lo que yo mismo quiero? El que está en esa situación espera impaciente algo, sin saber qué. Está ahí en juego un trajín vacío como pulsación del tiempo interior. Un momento sigue a otro. La resaca del tiempo arrastra y paraliza a la vez.

La patología del tiempo conoce el fenómeno del «pensamiento compulsivo referido al tiempo». Una paciente llegó a expresar ante el psiquiatra Viktor Emil von Gebsattel: «Tengo que pensar incesantemente que el tiempo pasa».[5] Tal paciente apenas puede percibir los acontecimientos mismos, se le impone sin cesar tan sólo la percepción del

segmento temporal que aquéllos ocupan, y esta igualdad de los segmentos temporales se extiende a la vivencia del mundo. La paciente sigue contando: «Cuando oigo piar a un pájaro, pienso: "Esto ha durado un segundo". Las gotas de agua son insoportables y me ponen furiosa, pienso siempre: ahora ha pasado un segundo de nuevo, y ahora de nuevo un segundo».[6]

En la monotonía son puntos retornantes de tiempo los que se despliegan en una serie temporal lineal. Michael Theunissen ha propuesto entender este tipo de vivencia del tiempo en el aburrimiento como «entrega al orden lineal del tiempo por el desmoronamiento de su orden dimensional». Esto significa: el orden tridimensional del tiempo, con el pasado, el presente y el futuro, modos que en la reflexión pueden superponerse de muchas maneras, se estrecha para constituir el tictac del transcurso lineal del tiempo. Esto implica una reducción forzada de la percepción, que elimina la posible riqueza de la experiencia del tiempo. Los recuerdos y las expectativas que entran en la configuración de la vivencia del presente confieren un volumen al tiempo, una anchura, una profundidad y una extensión. Pero cuando se abre paso la serie lineal del tiempo, éste se reduce a la sucesión de puntos temporales, y sólo llega el retorno monótono de lo mismo: ahora y ahora y ahora. Ésa es la mala infinitud del aburrimiento, en la que se espera que finalmente suceda algo distinto de ese mero ahora y ahora y ahora. En él se da un esperar vacío.

Cuando esperamos no tenemos por qué aburrirnos siempre, pues estamos referidos a un suceso, lo que genera una tensión. Aun cuando el tiempo se haga largo, no se impone con insistencia, pues el suceso esperado llena la conciencia.

Tomemos el ejemplo de una cita. Estamos en un café y esperamos a él o a ella, nos representamos mil cosas, están en juego un previo agrado o alegría, una curiosidad. Eso nos mantiene absortos. Pero el esperado o la esperada se retrasa. Dudamos de si nos encontramos en el debido punto de encuentro. Se anuncia una ligera ofensa, pues el que espera se siente inferior. En semejante espera se producen algunas cosas: enfado, ofensa, desencanto, ira, pero no se produce el aburrimiento.

Así se comportan en verdad las cosas cuando se trata de sucesos deseados. Y también los sucesos temidos, que esperamos, constituyen una corte de presentimientos, que por lo regular no dan entrada al aburrimiento. El asunto es distinto en los despachos. Aquí se puede tener el sentimiento de que nos roban el tiempo y nos impiden hacer uso de él con sentido.

Por tanto, no todo esperar va unido con el aburrimiento, si bien, a la inversa, todo aburrimiento contiene también un esperar, un esperar indeterminado, un esperar nada. La espera contenida en el aburrimiento es una intención vacía, tal como se expresan los fenomenólogos.

En *Esperando a Godot*, de Beckett, se nos presenta con cierta comicidad semejante espera vacía como situación fundamental del ser humano. En esta obra, dos vagabundos esperan en el escenario, y ni ellos mismos ni los espectadores saben con plena claridad qué esperan propiamente. Esperan a Godot, pero no está claro si éste existe y, en el caso de que exista, si ha anunciado realmente su llegada y, en caso afirmativo, para cuándo. En todas estas indeterminaciones se pierde la figura de Godot, y queda un vacío. Los dos protagonistas no saben qué esperan, y tampoco saben qué han de hacer. Gottfried Benn dice: «Venid, hablemos juntos, quien habla no está muerto». Y así ellos hablan y hacen lo que se les ocurre. Pero eso es demasiado poco y no da una conexión suficientemente densa, que pudiera protegerlos a ellos y a los espectadores contra la experiencia del tiempo que transcurre vacío. *Esperando a Godot* también se convirtió de la noche a la mañana en una pieza clásica de la modernidad porque descubre el secreto empresarial de todo drama. ¿Qué son todos estos dramas policromos, bien pensados, excitantes, sino intentos logrados de matar el tiempo? En caso de éxito se enlazan en ellos tupidos tapices de sucesos como setos de protección contra el tiempo que pasa. *Esperando a Godot* parodia esta solicitud conservadora de la vida. El tapiz de sucesos queda simplemente deshilachado. La nada centellea una y otra vez a través de los hilos:

> VLADIMIR: [...]. ¿Qué hacemos aquí?, éste es el problema a plantearnos. Tenemos la suerte de saberlo. Sí, en medio de esta inmensa confusión, una sola cosa está clara: estamos esperando a Godot.
>
> ESTRAGON: Es cierto.
>
> VLADIMIR: O que caiga la noche.

[...]

VLADIMIR: Lo cierto es que el tiempo, en semejantes condiciones, transcurre despacio y nos impulsa a llenarlo con manejos que, cómo decirlo, a primera vista pueden parecer razonables y a los cuales estamos acostumbrados. Me dirás que es para impedir que se ensombrezca nuestra razón.

ESTRAGON: Todos nacemos locos. Algunos siguen siéndolo.

[...]

VLADIMIR: Esperamos. Nos aburrimos. No, no protestes, nos aburrimos como ostras, es indudable. Bueno. Se nos presenta un motivo de diversión, y ¿qué hacemos? Dejamos que se pudra.[7]

Es una referencia al juego del señor y el siervo, que Pozzo y Lucky representan ante ellos, a manera de un teatro dentro del teatro, como en el *Hamlet* de Shakespeare; la acción teatral es una oferta de distracción, que Vladimir y Estragon no rechazan, pero no aprovechan de modo suficientemente duradero, algo que ellos mismos se reprochan. Pero ellos no son culpables, pues la obra misma no tiene suficiente repercusión. La pieza del señor y del siervo tenía que expulsar el aburrimiento, y al final hace que éste sea más palpable. Lo que los dos protagonistas experimentan es la ley fundamental de la distracción: el aburrimiento está al acecho en los medios mismos con que había de ser expulsado. La cultura, si tomamos la payasada acontecida en el escenario como su símbolo, brota de la lucha contra el aburrimiento. Y así éste está en el fondo de todo lo que quiere encumbrarse.

De manera semejante, Kierkegaard había mostrado ya con no menor agudeza cómo el aburrimiento es el poder originario de la cultura y de la historia. En un pasaje famoso de *O lo uno o lo otro* sostiene:

> Los dioses se aburrían, por eso crearon a los seres humanos. Adán se aburría, porque estaba solo, y por eso fue creada Eva. A partir de ese momento llegó el aburrimiento al mundo, y creció su tamaño en proporción exacta con el crecimiento de la cantidad de población. Adán se aburría estando solo, luego se aburrieron Adán y Eva en común, y más tarde se aburrieron Adán y Eva y Caín y Abel en familia, luego aumentó la cantidad de gente en el mundo, y los pueblos se aburrieron en masa. Para distraerse, tuvieron la idea de construir una torre, tan alta que llegaba hasta el cielo [...]. Después fueron dispersados mundo adelante, tal como hoy se viaja al extranjero; pero continuaron aburriéndose.[8]

El aburrimiento, declara Kierkegaard, es la «raíz de todo mal», y en consecuencia el ser humano necesita distracción. Tienen necesidad de distracción los compañeros de riesgo. ¿Hacia dónde amenaza el precipicio? Hacia el «vacío» del tiempo. Ése es el auténtico pecado original.

De hecho, en la Edad Media cristiana el aburrimiento, que se conocía como «acedia», se contaba entre los peores pecados. Y se entendía como pereza del corazón, obstinación, en definitiva, como un cerrarse frente a Dios, que de suyo llena a cada uno con vida. Quien se cierra frente a él, experimenta el propio vacío. Así interpretó Blaise Pascal el aburrimiento en el siglo XVII. Si Dios es lo sublime, el vacío percibido es su sombra: lo sublime negativo, la nada. Dios llena el tiempo, y, si no nos dejamos llenar por él, queda solamente el tiempo vacío, que no podemos soportar, de modo que buscamos «distracción». Según Pascal, es la fuente de la hectiquez y el ajetreo modernos. Toda la desdicha proviene de que los seres humanos «son incapaces de quedarse tranquilos en su habitación»,[9] y no pueden quedarse tranquilos en la habitación porque, a solas, no se soportan a sí mismos. No son capaces de ello, continúa Pascal, porque les falta Dios. El puesto que ocupaba es ahora un espacio vacío, que absorbe al hombre y amenaza con tragarlo. En el aburrimiento experimentamos el susto del vacío interior. Éste es peor todavía que el espanto ante el espacio vacío del mundo, que Pascal describe de manera no menos penetrante con las famosas palabras: «La infinitud de los espacios me sobrecoge».[10]

Pascal ve cómo la persona se consume en el ir y venir entre el «aburrimiento» interior, del que procura huir, y la «distracción» exterior, en la que se refugia. Por tanto, el aburrimiento es para él no sólo un estado psicológico, sino además un estado metafísico, un síntoma del hombre no redimido, un sufrimiento por el tiempo que vacía de sentido, un encuentro con la nada.

Kierkegaard piensa todavía en esta tradición cuando designa el aburrimiento como aquel poder que «sitúa al hombre ante la nada», es decir, como «expresión de una relación con Dios que se ha vuelto negativa».[11]

En torno al año 1800, los románticos se mostraron especialmente receptivos para el oscuro y amenazante misterio del tiempo vacío. Decoraron el aburrimiento, lo mismo que lo abismal en general, con

encanto literario. Su receptividad para ese tema tenía presupuestos subjetivos y objetivos. Subjetivamente estaban demasiado hambrientos de vivencias para hallar satisfacción en la normalidad de la vida, y se aburrían. Por otra parte, notaban también con mayor claridad los signos de un cambio objetivo: el desencanto por la incipiente racionalización y mecanización de las relaciones de la vida burguesa. Por tanto, los románticos, que habían pasado por la escuela de la sensibilidad y del culto al yo, eran receptivos al aburrimiento, porque estaban demasiado ocupados consigo mismos y demasiado poco con la realidad, y también eran sensibles en sumo grado para los cambios que se realizaban en la realidad social externa. Eichendorff escribe: «¿No podría una nación entera estar invadida por un aburrimiento interno, por la auténtica madre nutricia de todos los vicios, en medio de la mayor avidez de actividad externa?».[12]

Con los románticos comienza la carrera del aburrimiento como gran tema de la modernidad. Ellos crearon una forma literaria válida para una experiencia que es todavía la nuestra, y por esta razón hablamos aquí de ellos. Una descripción especialmente densa del aburrimiento se encuentra en *William Lovell*, novela de juventud de Ludwig Tieck:

> Sin duda el aburrimiento es el tormento del infierno, pues hasta ahora no he encontrado un tormento mayor; los dolores del cuerpo y del alma ocupan al espíritu, el desdichado se quita de encima el tiempo con quejas, y bajo la multitud de ideas que asaltan a uno, las horas vuelan rápidas y sin notarse. Pero tal como están sentados ahí, lo mismo que yo, y se miran las uñas, van de un lado para otro en la habitación, para sentarse de nuevo, se frotan las cejas para reflexionar sobre algo, no se sabe sobre qué; y luego empiezan de nuevo a mirar desde la ventana, para poderse sentar después en el sofá con el propósito de cambiar, ¡ay!, menciónname una pena tan grande como este cáncer, que devora poco a poco el tiempo, y donde se mide minuto a minuto, donde tan largos son los días y tantas son las horas, y después de un mes uno grita sorprendido: «¡Dios mío, qué fugaz es el tiempo!...».[13]

Ahí tenemos la descripción de un aburrimiento momentáneo, que es bastante atormentador. En una obra posterior, las *Conversaciones nocturnas*, Tieck describe un aburrimiento:

> ¿Nunca en tu vida has sentido un aburrimiento muy intenso? Me refiero a aquel que pesa medio quintal, que penetra hasta el fondo más profundo de nuestro ser y se aposenta allí con firmeza, no al que podemos echar fuera con un corto suspiro o una simple carcajada, o al que se disipa abriendo un libro ameno. Hablo de aquella turbia morosidad de la vida que, como si estuviera

> enmarcada en piedra, no nos permite siquiera un bostezo, sino que incuba en sí mismo sin que de allí salga ninguna cría, de aquella quietud tan silenciosa y desértica como las millas de llanura de Lüneburg, de aquella estancación de la perpendicular del alma en comparación con la cual el disgusto, la inquietud, la impaciencia y la contrariedad merecen llamarse todavía sensaciones paradisiacas.[14]

Esta experiencia del aburrimiento, como en Pascal o en la tradición de la acedia, se entiende como un estado existencial ante la lejanía del sentido, como el sufrimiento bajo el dominio de un tiempo que es experimentado no como creador, sino como portador del vacío. Las circunstancias que lo provocan son más bien secundarias. Son solamente ocasiones en las que puede mostrarse algo que para el romanticismo oscuro pertenece a la condición humana: el abismo oscuro, donde se oye el susurro del tiempo, el acúfeno metafísico. Y si nos preguntamos por circunstancias que desempeñan un papel importante en esto, habríamos de mencionar la evolución social a principios del siglo XIX, que es percibida como allanamiento. E.T.A. Hoffmann y Joseph von Eichendorff lamentan la pérdida de peculiaridades regionales en una homogeneidad urbana, y Friedrich Schlegel observa una tendencia igualadora a consecuencia de la Revolución francesa.

También hoy experimentamos un allanamiento de ese tipo, y lo experimentamos con mayor intensidad a través de la globalización del gusto, de la moda y de los negocios. Para aquel aburrimiento que viene de fuera mediante la estandarización y la uniformidad cultural, se encontraban y encuentran suficientes ocasiones en los puntos de apoyo y lugares de concentración de los nómadas modernos, a saber, en los aeropuertos, en las estaciones, en los *malls* y centros comerciales. En estos espacios de tránsito del nihilismo práctico se dan un lugar de cita fugaz los que buscan pasatiempos, para dejar atrás el *horror vacui* y poner ante sí la pantalla plana de la añoranza. Hoy se tiene realmente la impresión fundada de que el interior de las ciudades ofrece el mismo aspecto que el interior de los que las habitan. Ya los románticos pusieron en relación la desertización aburrida en la imagen externa de la ciudad con el espíritu árido de la geometría. Según Tieck, por ejemplo, la línea recta constituye la fundamental base prosaica de la vida, porque sigue siempre el camino más corto. En cambio,

pasan a segundo plano las líneas curvas, los arreglos, que apuntan a lo inagotable del juego. Lo que no podemos abarcar con la mirada, y también lo oscuro, atrae cuando permite excesos y extravagancias, depara sorpresas y posibilita una «confusión atractiva», como afirma Joseph von Eichendorff. También por esa razón se encomia la ciudad medieval, llena de recodos, y se prefieren los jardines silvestres al cuidado parque francés. Lo recto y lo medido escrupulosamente, aunque en su aspecto exterior resulte espacioso, ejerce el efecto paradójico de que provoca un sentimiento de estrechez. Eso se debe a que la regularidad en el espacio produce el mismo efecto que la repetición en el tiempo. Se produce la impresión de una fatigosa y a la vez opresiva monotonía. El espacio uniformemente articulado corresponde a la vivencia de lo siempre igual en el tiempo. En uno y otro caso la consecuencia es el aburrimiento.

En torno a 1800, la mayor parte de la gente estaba sometida a duras condiciones de trabajo, y eso hacía que el aburrimiento fuera una experiencia más bien desconocida para ella. Sólo los grandes y ricos, escribe Montesquieu, sufren el azote del aburrimiento. Rousseau sostiene de manera semejante que el pueblo no se aburre porque lleva una vida activa. El aburrimiento, afirma, es en exclusiva el «gran flagelo de los ricos», y la gente normal, que debería dedicarse a mejores tareas, tiene que «divertirlos» con «distracciones» costosas, para que no sean víctimas de un «aburrimiento mortal».[15] Ahora esto forma parte del pasado. En nuestros días hay que divertir no sólo a unos pocos ricos sino también a grandes multitudes. La situación se ha democratizado también en este aspecto.

Ha florecido toda una industria para que la gente no se «aburra mortalmente». No sólo se producen bienes, sino también vivencias —viajes, eventos, películas, televisión, internet—, y con ellas se almacenan en otro lugar las posibles fuentes de desengaño, tal como escribe Gerhard Schulze en un estudio titulado *Die Erlebnis Gesellschaft* [La sociedad de la vivencia]. En tiempos se podía estar desengañado cuando no se tenía suficiente participación en los bienes. Estaba vigente el desengaño del no tener, del quedarse corto. Hoy sufrimos el «desengaño de carecer de vivencias».[16] Se le ofrece a uno lo que ha de expulsar el aburrimiento, y se advierte con desencanto que, a pesar de todo, uno se aburre. Pero como nos

encontramos en la posición de consumidores, no solemos llegar a la idea de que la instalación del aburrimiento podría radicar en uno mismo. El defecto puede atribuirse también a la oferta exterior, y así no «hace falta pensar en la propia participación en el surgimiento de la vivencia». En la televisión recurrimos al zapeo, saltamos de una oferta a otra, de un programa a otro. Se hace cada vez más corto el espacio de tiempo de la atención y cada vez más fragmentada la secuencia de la vivencia, con el resultado de que a través de las grietas de esta falta de nexo se puede filtrar de nuevo el aburrimiento, la experiencia del tiempo vacío, de modo que de nuevo hemos de taparlas apresuradamente. En consecuencia, se recurrirá más todavía al zapeo y, al final de semejante noche de televisión, no quedará nada en la memoria.

Antes hemos hablado de sucesos, de tapices de sucesos, que están ahí para esconder el paso insoportablemente vacío del tiempo y distraernos. Pero ¿qué sucede en verdad cuando no sucede nada? Es el transcurrir del tiempo mismo el que atrae hacia sí una angustiosa atención.

No pudo darse por satisfecho con ese resultado alguien como Martin Heidegger. Le atrajo la nada, que se muestra a sí misma en el aburrimiento. Descubrió en ella todo el abismo del ser humano. En la gran lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo-finitud-soledad,* de 1929-1930, dedica un análisis penetrante al aburrimiento como experiencia fundamental, con una extensión que ningún filósofo anterior le había dedicado. Aquí el aburrimiento se convierte en un evento filosófico. Sigámosle un par de pasos en su análisis, que es casi un conjuro.

Heidegger quiere arrojar a sus oyentes dentro del gran vacío, quiere que escuchen el susurro fundamental de la existencia; pretende abrir el instante en el que no se trata de nada más, en el que no se ofrece ningún contenido del mundo al que podamos agarrarnos, o con el que podamos llenarnos. En ese instante se da solamente el vacío transcurrir del tiempo, y en consecuencia, el aburrimiento, o sea, el momento en que el tiempo se hace notar de manera penetrante y no se deja expulsar, eludir, llenar de sentido. Con longanimidad imperturbable se mantiene Heidegger en este tema, al que dedica ciento cincuenta páginas en el texto de la lección. Tiene que despertar el aburrimiento para poderlo analizar. Y de ahí surge un evento de

iniciación a la metafísica. Se trata allí, en efecto, de todo y nada. El autor del texto muestra cómo en el aburrimiento están unidos de manera paradójica los dos polos de la experiencia metafísica, a saber, el mundo como un todo y la existencia particular, pues nos aprehende el todo del mundo en cuanto se nos escurre. El mundo está presente en la sustracción, en el vacío que deja, o en el abismo que abre. «¿Al final nuestra situación es tal que un profundo aburrimiento se extiende y se acerca en los abismos del ser del hombre como una niebla silenciosa?»[17]

Ante los abismos de este aburrimiento por lo regular se apodera de uno el *horror vacui.* Hay que sostenerse en ese espanto, y esto es según Heidegger un presupuesto necesario para tratar la pregunta metafísica, formulada una y otra vez desde los presocráticos hasta Leibniz: ¿por qué hay algo y no más bien nada?

En realidad, estamos familiarizados con la nada, en el fondo más de lo que querríamos. Conocemos el frecuente sentimiento de vacío como una experiencia cotidiana, y también cotidianamente corremos a tapar de inmediato este vacío. Hay que tener valor en verdad para omitir el rápido encubrimiento de la desazón vacía durante un rato, durante una larga demora. No resulta fácil, pues espontáneamente tendemos a caer en el mundo, y no a caer fuera de él, tal como sucede en el aburrimiento. Y, sin embargo, ese caer fuera es necesario para la comprensión filosófica. Heidegger escenifica el nacimiento de su filosofía desde la nada sentida, desde el aburrimiento, con sentimiento para el *crescendo* dramático. La tensión crece cuanto más vacío es el lugar al que conduce el pensamiento.

Se presenta claro el caso cuando nos aburre «algo», cuando hay todavía algo que puede identificarse, por ejemplo, un libro, una representación, una determinada persona, de donde parte los aburrimientos y a los que éste puede atribuirse. Por tanto, el aburrimiento penetra desde fuera, tiene una causa externa.

Pero cuando la causa ya no está tan clara, cuando penetra desde fuera y a la vez asciende desde dentro, entonces nos aburrimos «con ocasión de algo». No podemos decir que nos aburra un tren que no llega puntualmente, pero sí puede aburrirnos la situación en la que nos encontramos por el retraso. Nos aburrimos con ocasión de un determinado suceso. Lo irritante

de este aburrimiento se debe a que en las correspondientes situaciones comenzamos a ser aburridos nosotros mismos. No sabemos hacer algo de nosotros mismos, y como consecuencia es la nada la que inicia algo con uno. Por ejemplo, una aburrida distracción vespertina no sólo prepara el fastidio, sino que nos conduce además a un suave pánico, puesto que hay indicadores de que uno mismo es la causa del aburrimiento. La situación es realmente complicada, pues lo que produce el aburrimiento suele ser una iniciativa destinada al fin preciso de expulsarlo. Hemos hablado ya de la ley fundamental de la distracción, a saber, que el aburrimiento está al acecho en las medidas que han de desterrarlo. Dicho de otro modo, lo que se ofrece contra él está siempre infectado por él. ¿Hacia dónde expulsamos el tiempo? ¿Y hacia dónde se dirige la persona que ahuyenta el tiempo? ¿Hay una especie de agujero negro de la existencia?

El aburrimiento más profundo es el completamente anónimo, aquel en el que no hay nada determinado que lo provoque. «Ello aburre a uno», decimos. Heidegger somete esta expresión a un análisis sutil. Hay aquí una doble indeterminación. «Ello» es todo y nada, en cualquier caso no es nada determinado. Y «a uno» se refiere a uno mismo, pero como un ser de personalidad indeterminada. Es como si el aburrimiento se hubiese tragado también el yo, que al menos podía avergonzarse todavía de ser un aburrido. Heidegger toma este «ello aburre a uno» como expresión de aquella ausencia total de un tiempo lleno y que llena, de aquel instante en el que a uno nada le dice nada, ni lo reclama. Con su gusto por las formulaciones cortantes, designa este «dejar vacío» como «entrega al ente que se sustrae en su totalidad».[18] Y aquí estamos en el corazón de una metafísica según el gusto de Heidegger, que llega al fin pretendido de «penetrar en la esencia del tiempo a través de la interpretación de la esencia del aburrimiento». Pregunta: ¿cómo se experimenta el tiempo en esta ausencia completa de todo lo que llena? El tiempo no quiere pasar, se para, lo retiene a uno fijo en una inmovilidad inerte, «destierra». Queda el impulso del desasosiego, que no puede unirse con nada más, ni siquiera consigo mismo. Pues este sí mismo está anquilosado, despersonalizado. Así, al aburrido no sólo se le

escurre el mundo, sino también la propia mismidad. Queda solamente el tiempo, si bien un tiempo que no emitimos nosotros mismos, yendo junto con él. A lo sumo el tiempo arrastra a uno inertemente consigo.

La envolvente parálisis en el aburrimiento hace notar que el tiempo no sólo es un medio en el que nos movemos, sino también que contribuimos a producirlo. Es evidente que vivimos en el tiempo, pero el tiempo está también en nosotros, nosotros lo «emitimos», y en el aburrimiento es como si hubiéramos perdido la fuerza «productora del tiempo». Eso conduce a la impresión del tiempo que se detiene.

Esta experiencia del flujo del tiempo que se detiene es el punto de la peripecia en el drama del aburrimiento, que Heidegger escenifica y analiza a la vez. En el momento de la mayor parálisis es posible experimentar que podemos soltarnos. Cuando nada más se mueve, tiene que ponerse en camino uno mismo. Heidegger formula detalladamente sus puntos principales: «Pero lo que da a conocer y propiamente posibilita lo que retiene como tal, el tiempo [...] es nada menos que la libertad del *Dasein* en cuanto tal [...]. Y en cada caso el liberarse del *Dasein* se produce si él se decide a ser él mismo».[19] Por tanto, el drama sobre el aburrimiento que Heidegger escenifica en su filosofía tiene tres actos.

En el primer acto nos fusionamos cada día con el mundo, y éste nos llena.

En el segundo acto todo se aleja, se produce el suceso del gran vacío, el sí mismo y el mundo se hacen nulos, el tiempo se detiene.

Finalmente, en el tercer acto vuelve lo que se había sustraído, la propia mismidad y el mundo. Hacia aquí corre todo, hacia este renacimiento desde el punto muerto. Se vuelve al mundo. Es el segundo comienzo. Al que vuelve del desierto del aburrimiento se le ofrece la oportunidad de transformación: la propia mismidad y las cosas le salen al encuentro con mayor intensidad, aparecen en cierto modo como más entitativas. Obviamente la comparación que hemos hecho es imposible y, sin embargo, ofrece una admirable exactitud.

¿Es posible este comienzo desde el aburrimiento? ¿No es un decisionismo? Sin duda, lo es. Se corta un nudo gordiano y se comienza de nuevo. ¿Con qué? Con el comenzar. Una vez que hayamos comenzado,

veremos cómo proseguir. De nada sirve esperar. Si no hay una buena oportunidad, hay que aprehenderse a sí mismo como una buena oportunidad.

# 2

# Tiempo del comienzo

¿Quién no conoce el placer del comienzo? Un nuevo amor. Un trabajo nuevo. Un nuevo año. Un tiempo nuevo. En la historia lo nuevo se llama revolución incipiente. Aun cuando las revoluciones se hayan desacreditado una y otra vez, se mantiene el mito de un instante radiante en el que parece como si todo comenzara de nuevo. La toma de la Bastilla en 1789, el asalto al Palacio de Invierno en 1917, la caída del muro de Berlín en 1989. Esos acontecimientos son rupturas de los tiempos. Tales instantes llevan en sí la pasión del punto cero, de un nuevo juego. Lo iniciamos todo de nuevo. ¡Qué no puede derivarse de ahí!

Hay comienzos que son demasiado grandes. Una historia de amor puede tener un comienzo sin una continuación que esté a su altura. Entonces, la historia dura mientras la soporta la fuerza del principio y, en consecuencia, el final del comienzo será el principio del final.

Otros comienzos son más cotidianos. Comenzamos con la lectura de un nuevo libro. Todavía no tenemos que hojear hacia atrás por haber olvidado alguna conexión. Todo está todavía ante uno. Página a página se abre un nuevo mundo.

En cada verdadero comienzo se esconde la posibilidad de una transformación. Queremos deshacernos de lo que nos ata hacia atrás, a la propia historia, a la propia tradición, a mil cosas en las que estamos enredados. Pero ¿cómo logra uno este gesto soberano de dejar algo atrás, sin permanecer encadenado a ello? Es bastante difícil, de ahí la enorme seducción de los sueños y fantasías de un nuevo comienzo.

La literatura se interesa de manera especial por la aventura del comienzo. La literatura, en comparación con la seriedad de la vida, es un ejercicio de prueba. Un autor experimenta con biografías, también con la

suya propia. Se imagina diferentes transcursos vitales. Y ya con este acto de representación salta de la serie normal del tiempo y hace pruebas con otra vida. La literatura, así entendida, cualquiera que sea su tema, es casi siempre la expresión de un nuevo comienzo, en todo caso convierte con frecuencia en tema suyo el afán de un nuevo comienzo.

Un libro famoso sobre el comenzar es la novela inconclusa *El castillo*, que Franz Kafka escribió en 1922. Kafka decía acerca de sí mismo: «Mi vida es la vacilación ante el nacimiento».[1] Presenta a su protagonista, el agrimensor K., emprendiendo el experimento de un nuevo comienzo. Sin pasado, procediendo de ninguna parte, entra en un pueblo al pie de un castillo, para comenzar de nuevo, K. no está sometido todavía a la ley de la pérdida de la percepción debido a la familiaridad, la costumbre, la obviedad cultural. Tiene la oportunidad de descubrir un mundo terrible, que de todos modos es el normal, aunque visto desde la perspectiva del que no pertenece todavía a él por ser un principiante. Esta mirada inicial al mundo constituye sin duda el encanto del estilo literario de Franz Kafka, no sólo para nosotros, sino también para el propio autor. Kafka se sentía dichoso escribiendo porque con la escritura se le abría la posibilidad de comenzar un nuevo mundo, por más que sus historias suelan ser opresivas y estén llenas de un tormento interior, aunque también sean misteriosas y sorprendentes. Por eso interrumpía sus novelas, concebidas con gran extensión, cuando se consumía el impulso del comienzo.

El protagonista de *No soy Stiller* (1954), la novela de Max Frisch, es otro arquetipo moderno de alguien impulsado por la aspiración a un nuevo comienzo. Stiller, un escultor fracasado, había luchado como voluntario en la guerra civil española, y su matrimonio con Julika había sido también un fracaso. Stiller huye hacia América con la esperanza de poder comenzar una nueva vida y de llegar a ser una persona nueva. La primera frase de sus anotaciones y a la vez el comienzo de la novela es: «No soy Stiller». Entre sufrimientos aprenderá que sólo puede comenzar si se acepta a sí mismo. No logra un nuevo comienzo quien huye de su propio ser. ¿O diremos que sí?

Hace años se descubrió otra historia, esta vez real.[2] Ahora está de nuevo casi olvidada, aunque Claus Leggewie escribió un libro llamativo sobre este asunto.

El 2 de mayo de 1945 se presentó a las autoridades de Lübeck un tal Hans Schwerte y afirmó que había perdido sus papeles en el Este. En realidad se trataba del doctor Hans Ernst Schneider, germanista y oficial de las SS, nacido hacia 1909. Había sido director de la Acción Científica Germana de la Sociedad para la Investigación y la Enseñanza sobre la Herencia Ancestral Alemana (SS Ahnenerbe), de Heinrich Himmler. Esa institución, entre otras particularidades, practicaba experimentos médicos con seres humanos en el campo de concentración de Dachau. Desde 1940 hasta 1942 había actuado en la Holanda ocupada como editor de escritos de propaganda e inspector de la enseñanza universitaria.

El doctor Schneider comenzó una nueva vida con el nombre de Hans Schwerte, se casó con su esposa por segunda vez, estudió y se doctoró de nuevo, esta vez con un trabajo sobre «El concepto de tiempo en Rainer Maria Rilke», e hizo una investigación de habilitación sobre «Fausto y lo fáustico. Un capítulo de ideología alemana». Es decir, se formó como un clásico de la germanística liberal, crítica con la ideología. Hizo carrera. En 1965 fue llamado a ocupar una cátedra en una universidad de Aquisgrán, donde fue rector entre 1970 y 1973 y estuvo al cargo de las relaciones con las universidades de Holanda, de modo que en parte extendió sus competencias a las mismas universidades holandesas que treinta años antes habían estado bajo su inspección como miembro de las SS. Era un profesor universitario muy apreciado entre los funcionarios de la administración y los estudiantes, un gran catedrático, un promotor de la reforma liberal de la universidad en los años setenta, un científico cuya obra de historia de la literatura era valorada como un ejemplo del espíritu modernizador de su materia, la germanística. Schwerte se jubiló con una cruz al mérito otorgada por la República Federal. Pero en 1994 tuvo un sobresalto al enterarse de que unos periodistas de la televisión holandesa pretendían desenmascararlo. Él se les adelantó ese mismo año con su propia denuncia. Se invalidaron su habilitación y su puesto de profesor, así como su pensión, por más que

había conseguido su puesto con plena competencia y legalidad. Poco antes de su muerte en 1999 en un asilo de ancianos, Schwerte/Schneider dijo que ya no entendía al mundo, pues «él mismo se había desnazificado».[3]

Se ha dicho que Hans Schwerte también podría haber hecho carrera como el doctor Schneider en la Alemania de posguerra. Puede ser. En todo caso, el cambio exterior de identidad de momento le ahorró la vergüenza y las sanciones públicas. Lo realmente sorprendente del caso Schwerte/Schneider es que este cambio de identidad no era meramente externo. Schneider se había provisto de una nueva vida interior, de una vida interior de Schwerte. Eso no puede calificarse de proceso de aprendizaje, sucedió de manera demasiado abrupta para calificarlo así. Schwerte se había despojado del doctor Schneider y se había «revestido» de Schwerte sin apenas transición, parodiando las expresiones paulinas para referirse a la conversión rápida. De la noche a la mañana el teórico de las razas se convirtió en un teórico de la literatura étnica. No se desplomó por el cambio de identidad; habría podido seguir siendo Schwerte hasta el final. ¿Dónde se habría quedado entonces el doctor Schneider? ¿Cómo convivió el profesor Schwerte con el doctor Schneider, su antigua identidad? Tuvo que haber tensiones internas. Los escritos de Schwerte contienen muchos pasajes que sorprendentemente se ocupan de los problemas relacionados con el juego de roles y el uso de máscaras. De hecho, «Schwerte» era más que una máscara para «Schneider». Es más adecuada la imagen de la muñeca rusa. Una biografía se solapó con la otra, lo cual es una prueba de que en una biografía hay espacio para varias biografías.

Independientemente del enjuiciamiento moral del caso Schwerte/Schneider, este suceso resulta impresionante pues muestra cómo de hecho puede hacerse un nuevo comienzo con su biografía. Esta historia tiene el encanto adicional de que, precisamente un miembro de la especialidad de literatura, que en la mayoría de los casos se ocupa de una transfiguración imaginaria de un cambio de identidad (¿es otra cosa la literatura?), logró mantener el cambio de identidad en la vida práctica. Porque historias de este tipo se hallan entre las seducciones de la literatura, podría ser que el caso Schwerte/Schneider despierte el interés escénico como un nuevo «Stiller».

Schwerte/Schneider vivió según el principio que Arthur Rimbaud anunció en 1871 como programa de la vanguardia poética: «Yo es otro».[4] Schwerte/Schneider ha demostrado que la cosa funciona, que se puede llegar a ser otro. Pero esto significa: en conjunto una persona está definida por el hecho de que no es posible definirla. No tienen que ser vidas reales diferentes, como en el caso de Schwerte/Schneider, es suficiente que uno pueda evadirse siempre hacia lo imaginario.

La persona incluye su constante comenzar. Rimbaud dejó abruptamente de escribir poemas y de frecuentar la bohemia de París, y en lugar de eso se fue a Adén para comerciar con armas y esclavos. Rimbaud había comenzado de nuevo e hizo verdadera su frase «yo es otro», aunque no tal como se lo había imaginado la vanguardia artística, poco propicia al riesgo.

Hombres como Rimbaud, Stiller, Schwerte/Schneider ocupan la fantasía, pues a uno le gusta contarse la historia de cómo alguien fue simplemente por cigarrillos a la calle y nunca más volvió, de cómo fue más lejos, demasiado lejos, hasta llegar a un nuevo principio.

¿Cómo se llega a un nuevo comienzo?

Una posibilidad es el olvido. Olvidar es el arte de encontrar comienzos allí donde propiamente no los hay. Por ejemplo, el *Fausto*, de Goethe. Vivió con desenfreno, experimentó sufrimiento y alegría y, sobre todo, originó algunos infortunios. No podía alcanzarse a ver cómo habrían de continuar las cosas. Y Goethe tampoco lo sabía, se cansó de la historia anterior y dejó que su Fausto durmiera el sueño de los justos. Ese sueño del olvido quita el sueño a los intérpretes del *Fausto*. A quien no se lo quitó es a Schwerte/ Schneider, intérprete del *Fausto*, pues tenía que parecerle evidente el sueño terapéutico del olvido.

En cambio, semejante olvido produce escándalo entre los psicoterapeutas. Ellos corren a interpretar el olvido terapéutico como una represión, y les gusta enviar a sus clientes a las supuestas escenas originarias de la temprana infancia, de las cuales es difícil encontrar salida. Se afirma, ciertamente, que la elaboración de lo pasado libera de su poder. Pero con frecuencia se hace la experiencia de que el pasado asediado por la atención no quiere pasar. Es conocido que Freud quería devolver a los seres humanos la soberanía del yo. Ellos no debían dejarse dominar por un

pasado no comprendido y no solucionado. Había que romper las compulsiones de repetición, que proceden de antiguos traumas. El fin era la apertura para el presente y para el futuro. Había que poner de nuevo en la situación de iniciar algo consigo mismo. Pero si nos enredamos en los mitos sobre el pasado, resulta cada vez menos probable que se logre un nuevo comienzo. Habría que entender la relación entre pasado y presente como una cuestión de poder. La pregunta es: ¿me dejo dominar por el pasado, o lo domino yo? «El hombre se convierte en hombre sólo a través de la fuerza de usar el pasado para la vida y de hacer de nuevo historia a partir de lo acontecido. Pero en un exceso de historia el hombre de nuevo deja de ser hombre, y sin aquella envoltura de lo no histórico nunca habría comenzado y no se atrevería a empezar.»[5]

El olvido pertenece a la acción clemente de nuestra naturaleza, que en realidad sólo quiere conservar en el recuerdo lo necesario para la acción. Ahora bien, por lo regular el recuerdo va mucho más allá de ese límite. En efecto, no sólo recordamos lo que necesitamos ahora para nuestros fines prácticos. Una y otra vez, escribe Henri Bergson en 1907 en su *Evolución creadora*: «Un par de recuerdos superfluos logran siempre colarse como bienes de lujo a través de la puerta entornada. Ellos, los mensajeros del inconsciente, nos anuncian lo que arrastramos detrás de nosotros sin saberlo».[6] Lo que arrastramos detrás de nosotros, este gran saco de recuerdos, borrosos en la mayoría de los casos, puede hacerse tan pesado, que impida la movilidad abierta al futuro. La consecuencia es el refrenamiento de la acción. Jorge Luis Borges imaginó a un hombre que no puede olvidar.[7] Es el puro horror. El protagonista no puede moverse por tanto pasado que se mantiene presente. Está lleno hasta desbordarse, no puede añadirse en él ningún futuro, y tampoco ningún presente. En este experimento mental debe advertirse que acción significa también dejar fluir el tiempo, con la confianza en que no se estanque detrás, en la memoria. El que actúa construye sobre su sana capacidad de olvidar, y por lo general es el primero que se perdona algo. Quizá no es posible actuar de otra manera.

Quien comienza, actúa. La acción siempre lleva en sí también algo violento, arranca de lo persistente, no sólo se deja impulsar y arrastrar, toma además la iniciativa y estrecha así el horizonte del tiempo a lo relevante

para la acción. Es deseable la circunspección, pero también es inevitable cierta desconsideración. Si quisiéramos examinar todos los presupuestos de nuestra acción y ponderar todas sus consecuencias, nunca acabaríamos con esa tarea, y nunca podríamos iniciar la acción. Si nos hemos abierto paso hacia ese comienzo, cada acción tiende un nuevo hilo en el tejido interminable del mundo, con consecuencias igualmente imprevisibles, pero con un comienzo claro.

El comenzar, con el que empieza en cada caso una nueva secuencia de sucesos, cambia la percepción del tiempo. Parece como si éste se licuara en ese momento. El tiempo se mueve porque yo me muevo, se transforma porque yo me transformo. Se abre porque las fuerzas de atracción de un futuro incierto son más fuertes que el peso de lo pasado. Reinhart Koselleck escribe: «El horizonte de esperanza» domina el «espacio de experiencia».[8] Hay allí más anticipación que retrospección. Eso vale para la acción en general. De todos modos, hay notables diferencias según las épocas, tal como ha descubierto Koselleck. Antes de la edad moderna dominaba la retrospección. Tenía validez lo acreditado, la tradición; mientras fuera posible, nadie quería alejarse de ella y, cuando había una innovación, ésta era interpretada como restablecimiento de lo antiguo. En cambio, la edad moderna se centra en la innovación y no en la repetición; es el tiempo de los incipientes. El hecho de que éstos están cada vez más desprevenidos, se nota en el presente. Quien ha de comunicarse tanto a lo ancho, como el coetáneo de hoy, o sea, el del eterno hoy, apenas dirige la atención más allá del presente. Eso no perjudica a su despreocupado comenzar. Al contrario.

En toda acción late la pasión del comienzo, y por eso lo distinguimos del mero funcionar. Acción, comienzo y libertad son tres dimensiones que van juntas. Pero el ser humano puede definirse también como un ser sin libertad, completamente determinado. También eso se relaciona con la experiencia del tiempo, pues siempre ha parecido obvio interpretar la sucesión en el tiempo como causalidad. En cuanto lo anterior es entendido como causa de lo que viene después, el suceso correspondiente se presenta como dominado por la necesidad. Antes de que las ciencias naturales reclamaran para sí el campo de las cosas necesarias, era la idea de Dios la que lo reivindicaba. Dios, se decía, es el Señor del tiempo, todo sucede con

una necesidad que procede de él. Dios no sólo lo ha previsto todo, sino que lo ha predeterminado también. Desde esta perspectiva (lo mismo que desde la investigación actual del cerebro), la libertad es una ilusión. No podemos empezar en nosotros nada que no esté previsto desde hace mucho tiempo en el plan de Dios, o predeterminado en la necesidad de la naturaleza.

Agustín, en su famoso ejemplo de la canción en el libro XI de las *Confesiones,* dedicado al tiempo, ilustra la acción de Dios en el tiempo y la falta de libertad en el ser humano. Quien conoce una canción de memoria y se dispone a cantarla, abarca todo un sector de tiempo: busca la canción en el pasado, en la memoria, y lo trae al presente; ese acto dura cierto tiempo y, por tanto, se extiende hacia el futuro. La canción, actualizada en la sucesión del tiempo, ofrece una imagen sensible de una acción que abarca tiempo. De manera parecida, prosigue Agustín, hemos de representarnos la acción de Dios en el tiempo. «Si hubiera un espíritu humano con un gran saber y presciencia, de modo que todo lo pasado y futuro le fuera tan conocido como una única canción es totalmente conocida para mí, sería en verdad un espíritu prodigioso, al que, estremecido, miraría con asombro.»[9] El Señor del tiempo mantiene el tiempo recogido en sí, a la manera como el cantor se comporta con su canción.

El cantor conoce su canción. Mas por lo que se refiere a la canción de Dios, nosotros somos una parte de ésta, en cierto modo una nota o una letra, sin conocer la canción entera. La canción a la que nosotros pertenecemos es como un programa, que transcurre sin que nosotros podamos influir en él; y allí Dios es el gran programador. Recordemos la película *Matrix*, que trata de hombres que se tienen por yos y, sin embargo, no son sino productos programados. El programa que ellos ejecutan contiene su futuro. Esos yos no actúan realmente, juegan tan sólo, son programados en el juego.

La idea de que somos una canción de Dios de entrada produce un efecto simpático, hasta que en la atractiva imagen se advierte la terrible representación de la predeterminación absoluta. Agustín mismo estuvo atormentado por esta imagen, tanto más en la medida en que avanzaba en edad. En el año 430, mientras los vándalos sitiaban su ciudad y la sede episcopal, enfermó mortalmente. En cuanto el ruido del asedio penetra en la cámara, manda escribir cuatro salmos penitenciales en un pergamino y los

hace sujetar en la pared, para tenerlos siempre ante los ojos y poderlos leer desde la cama. Se agarra a esto porque teme hallarse entre los condenados. Le atormenta el pensamiento de que todo lo que sucede en el tiempo está decidido ya desde el principio, lo mismo que en una canción. Experimenta el propio tiempo como un ilusorio primer plano de la acción de un poder supratemporal. En realidad, cualquier cosa que se haya empezado, nunca ha tenido un comienzo genuino. Todo está predeterminado. El tiempo se convierte en una pesadilla. Está congelado en el designio divino. Todo se mueve tan sólo en apariencia. El tiempo determinado por completo ya no es ningún tiempo. Se ha convertido en un espacio cerrado o, podemos decir también, en una prisión.

Hay una comprensión del tiempo que niega la libertad, y otra que está aliada con la libertad. En una imagen determinista del mundo y del ser humano, el tiempo pierde el carácter de futuro abierto y se hace calculable. Si el actual suceso X conduce necesariamente a Y, el futuro que ha de venir con Y está fijado ya. Semejante futuro ya no está abierto. En la medida en que podemos penetrar en los sucesos causantes, dominarlos técnicamente y repetirlos, nos imaginamos que el futuro no es sino un calculable presente ampliado. Ése es el tiempo del proceso o de las máquinas, en contraposición al tiempo abierto, que está en correlación con la experiencia de la libertad.

Si yo me decido ahora a iniciar una determinada acción, quizá más tarde podré explicar mi acción a partir de condiciones. Pero antes de que pueda explicar una acción, he tenido que actuar. En la acción estamos determinados por muchas coacciones, sin que lo notemos en sus detalles particulares. No obstante, tengo que decidirme a partir de motivos e impulsos. La explicación es un comentario adicional de la acción, el cual elimina retrospectivamente la situación abierta en la que comenzamos con una acción. La explicación tiende con frecuencia a la exoneración. Alguien ha actuado, y la psicología, la biología y la sociología explican que no ha actuado. A través de esa persona, nos dicen tales ciencias, ha pasado un acontecer que ella interpreta falsamente como su propia acción. Así quedamos exonerados de responsabilidad. Es también una incitación a la doblez en la acción. Se puede, en efecto, poner al principio de la acción la

explicación posterior de por qué las cosas han tenido que suceder así, en el sentido de una absolución preventiva para un caso peyorativo. Una persona así se prepara ya para decir que no ha sido ella cuando haya que asumir la responsabilidad y apechugar con las consecuencias.

Actualmente estamos en vías de descifrar en los genes nuestras programaciones. En un tiempo no lejano haremos pronósticos basados en el ácido ribonucleico y podremos introducir programaciones en nuestra herencia. ¿No es esto una prueba del condicionamiento total del ser humano, o sea, de la pérdida de la libertad y de la posibilidad de comenzar? No, pues no podemos eludir la decisión de lo que hemos de iniciar con lo que podemos hacer. Por eso crecen las comisiones de ética en los márgenes de los grandes proyectos de tecnología genética. La libertad de decisión no puede programarse.

Nosotros somos seres que tenemos la posibilidad de introducir un comienzo nosotros mismos, y en consecuencia preguntamos por el principio, preguntamos cómo hemos comenzado nosotros mismos y cuál ha sido el principio del mundo en general.

Vayamos en primer lugar al interés genealógico, a la pregunta por el propio origen. En este aspecto, la modernidad va a traer complicaciones. Sibylle Lewitscharoff ha propuesto acertadamente la expresión «chapucería de la reproducción».[10] Ya hoy, y con más fuerza en el futuro, muchos seres tendrán que sentirse como productos de maquinaciones. Los donadores del cuerpo, que antes eran los padres y en el futuro quizá serán los donadores de semen, o las donadoras de óvulo, las madres de alquiler, las técnicas de reproducción y los bancos de semen, traerán al mundo a alguien que podrá sentirse como una inversión hecha en su cuerpo. La revelación del destino genético y las nuevas posibilidades de desviarlo cuestionan las actitudes tradicionales relativas a lo disponible y lo indisponible, a la muerte y la enfermedad, la casualidad y la necesidad.

Cambia también la relación con el tiempo. En efecto, el tiempo de la vida en conjunto se presenta como el periodo de duración de un producto, que genéticamente puede determinarse y optimizarse, comprarse y venderse, planificarse y asegurarse. Y todo eso es visto desde la perspectiva del deseo de niños. Llevan la voz cantante los actores de las técnicas

genéticas, no sus posibles víctimas. ¿Y cómo podrían hacerlo éstas? Los que ponen el comienzo son los que desean niños, los que recurren a las placas de Petri, a los bancos de semen, a los depósitos de óvulos, a esclavas del parto. Y los que de ahí salen son los que han recibido el comienzo. A éstos se les pide que miren al abismo posiblemente desencantador de la historia de su producción. Y con esto tienen que vivir luego, si no se les oculta con vergüenza. Pero también es una expoliación elemental, pues el deseo de saber quizá en primer lugar no es otra cosa que el interés apremiante de saber cómo hemos comenzado.

En el pasado, el nexo íntimo entre libertad y principio creador se proyectaba en el cielo o en el fundamento del mundo. La fe cristiana y la metafísica surgida de ella descubrían en el principio la inescrutable libertad divina. «Al principio creó Dios los cielos y la tierra...» La *creatio ex nihilo*, la creación de la nada, es un pensamiento que resulta tan tremendo porque atribuye el origen de todo lo que es a una espontaneidad inexplicable. En la especulación sobre Dios la experiencia de la libertad del principio se sitúa de manera sublime en el corazón del mundo. Nada pudo forzar a Dios para que creara el mundo. En consecuencia, éste no subsiste con necesidad; más bien, el ser es resultado de un libre acto divino; es un comienzo por libertad, un acto de espontaneidad divina. Dios es un auténtico iniciador, que me ha dado comienzo incluso a mí mismo. En la antigua fe la consecuencia era que la creación de la nada llevaba consigo la creación continua. Es decir, el ser no se conserva a sí mismo, depende de la afluencia continua de la gracia. Este flujo continuo de la gracia se llamaba amor. Por eso, el principio fundamental de la ontología cristiana también puede formularse así: la posibilidad de ser tiene como presupuesto el hecho de ser amado. Nosotros somos todos hijos deseados, enseña la fe cristiana, que compensa de esa manera el sentimiento oscuro de que en relación con los propios padres son los menos los que se deben a un deseo. En cualquier caso, si podemos sentirnos amados, crece en nosotros el valor de emprender algo con nosotros mismos. En el juego del mundo tiene que haber amor, como gracia y como amor entre los seres humanos, para que el juego pueda continuar.

Todo eso se ha perdido en la moderna imagen del mundo. Ahora lanzamos una mirada fría a la naturaleza y a la producción de vida. ¿Cómo nos las compondremos con nuestra contingencia en el caso de que se evapore la fe en el amor como fundamento del ser? ¿No somos ahora, lo mismo que antes, seres necesitados de amor, que muy difícilmente podemos renunciar al sentimiento de ser queridos? Lo mismo que necesitamos aire para respirar, ¿no necesitamos una atmósfera de sentido e importancia? ¿No necesitamos también el aliento del tiempo, el sentimiento de que él nos lleva?

De hecho, el valor para empezar algo necesita una confianza fundamental. Hay que experimentar el tiempo como muy prometedor para sentirse llevado por él. Esa confianza en el mundo y el tiempo se parece al puente sobre un abismo, crece cuando lo cruzamos. Se trata de una promesa, acerca de la cual no sabemos exactamente si la hemos recibido, o nos la hemos dado a nosotros mismos. Una parte considerable de la tradición filosófica puede definirse como una empresa a través de la cual el espíritu humano se da ánimo para una precaria confianza en sí mismo, que le permite a uno hacer un comienzo propio. Immanuel Kant formuló con peculiar extravagancia esta tensión entre el poder comenzar y haber recibido ya el principio mediante las siguientes palabras: el ser humano es un ciudadano de la tierra cuyo comienzo remite a un acto de sus padres que en el fondo es una fechoría, pues éstos «han traído arbitrariamente al mundo» a una persona «sin su consentimiento».[11] Por eso los chillidos del recién nacido han de entenderse como expresión de indignación. De ahí que los padres estén obligados a conseguir que esa persona «se contente con tal estado». ¿Cómo puede lograrse? Sólo despertando en esa pequeña persona las fuerzas para una autodeterminación que suplante la determinación ajena. La razón es la que lleva esto a cabo. Con ella puede compensarse el escándalo de un comienzo sobre el que yo no tengo poder, simplemente por el hecho de que en mi razón descubro mi libertad de poder empezar. El hecho de que yo haya sido comenzado por otro sólo es soportable si aprendo a comenzar yo mismo. Por eso Kant describe como segundo

nacimiento el acto de despertar o, mejor dicho, de estimular la razón. Lo que ahora ve la luz del mundo ya no es un involuntario recién llegado, sino un principiante que puede comenzar él mismo.

Este principiante comienza consigo mismo. Toda la dificultad está en el «consigo mismo». Tal expresión significa la referencia reflexiva de un determinado yo a su mismidad. ¿Qué es esta mismidad? Abarca lo que yo era hasta ahora y lo que puedo ser todavía, lo que en mí es ya real y lo que aún es posible. Es mi tiempo, con el que yo puedo empezar algo y tengo que iniciar algo. Cuando la conciencia topa con la propia mismidad, tiene que asumir también el propio tiempo, como hipoteca y como oportunidad. Aquí hay un problema, pues hemos de asumir algo sobre lo que no tenemos poder, algo que no hemos hecho nosotros mismos y de lo que propiamente no podemos responsabilizarnos. En efecto, es ineludible asumir el ser que somos, por ejemplo, el propio cuerpo y el tiempo en el que nos encontramos, o sea, el destino y las circunstancias. A este respecto podemos llegar a situaciones catastróficas, como cuando es demasiado difícil lo que hemos de hacer nuestro. A veces tenemos que aceptarnos bajo la doble vertiente mencionada, y entonces no queda otra salida que asumirse a sí mismo y hacer algo a partir de aquello que ya está hecho en nosotros. O sea, cada uno ha de iniciar algo consigo mismo aunque no tenga poder sobre sus propios comienzos.

En nuestra época ha sido sobre todo Hannah Arendt quien, tras escapar del Holocausto, esbozó a grandes rasgos una filosofía del comienzo, una filosofía que, por lo demás, lleva en sí también huellas de su amor a Martin Heidegger. En la época de Marburgo, éste subía a su buhardilla mientras escribía su filosofía del precursar la muerte. Hannah Arendt, que escapó a la muerte, respondió complementariamente, tal como lo hacen los amantes, a esta filosofía del precursar el final con una filosofía del precursar el comienzo, lo natal.

> El prodigio que interrumpe una y otra vez el curso del mundo y de las cosas humanas, salvándolo de la perdición [...] es en definitiva el hecho de la natalidad, de haber nacido [...]. El «prodigio» consiste en que nacen hombres, y con ellos se produce el nuevo comienzo, que ellos pueden realizar actuando gracias a su haber nacido.[12]

Hannah Arendt abre un camino que conduce directamente desde la concepción antropológica del comenzar a la idea de la convivencia en un clima de espíritu democrático. Cada recién llegado, dice esta autora, es una ganancia para la convivencia, bajo el supuesto de que en general se le deje comenzar, es decir, desarrollar sus inconfundibles posibilidades. Ésa es precisamente la oportunidad de la democracia: la vitalidad de la sociedad queda garantizada por el hecho de que nosotros, apoyados por reglas institucionales, nos ayudamos recíprocamente a preservar la posibilidad de un comienzo propio en cada caso. Se requieren reglas de juego, limitaciones y compromisos. Pero como cada uno ha de poder empezar de nuevo a su manera, a pesar del consenso y de la comprensión recíproca queda un resto de no concordancia. Eso no es ningún defecto, sino un signo de la vitalidad y del humanismo de una sociedad. Pues cuando nos encontramos juntos y concordamos sin coacción en un mundo común, en medio de la unidad tiene que quedar la diferencia: cada uno procede de otro comienzo y terminará en un final propio por completo. La democracia reconoce eso en cuanto está dispuesta a dejar que comience siempre de nuevo la disputa en torno a las preguntas de la vida común. También acerca de la democracia podemos decir que vive solamente si comienza siempre de nuevo consigo misma. Se trata de conservar una cultura política que permita a cada uno hacer su comienzo, o, por lo menos, buscarlo. Lo cierto es que, para estos comienzos desde la libertad, los proyectos que quieren curar el mundo desde un punto significan su final.

El tiempo inicial, si lo comenzado tiene de alguna manera un transcurso feliz, es, como en los fuegos artificiales, el momento de la llamarada en que nos sentimos en alianza con el tiempo. El tiempo del comienzo es el tiempo del individuo, que se descubre como tal, toma la iniciativa y de una vez deja atrás «toda la porquería antigua», hablando con Karl Marx. El tiempo inicial arranca de las tenazas de la sociedad y hace presentir un nuevo terreno de vida. Pero el tiempo del comienzo de nuevo llevará ineludiblemente a los cauces de lo social. Y allí espera el tiempo de la preocupación.

# 3

# Tiempo del cuidado

Intentemos concentrarnos exclusivamente en el tiempo, para tenerlo puro ante nosotros, en cierto modo como un objeto. En la medida de lo posible mantengamos lejos de nosotros todos los sucesos y atendamos a él. ¿Qué notamos? Su transcurrir. Pero ¿qué transcurre propiamente si intentamos ignorar de manera intencionada los sucesos que transcurren? Miramos, por ejemplo, al reloj y observamos la manecilla. ¿Qué se muestra allí? ¿Es el tiempo lo que se mueve allí? No, es la manecilla, o sea, de nuevo un suceso. O bien, escuchamos el tictac. Sencillamente, el tiempo no puede captarse como objeto. Siempre se interponen los sucesos. Pueden ser los sucesos externos, pero también los internos. En el intento de quedarnos totalmente quietos, notamos la tracción interior, el movimiento interno o el ser movidos interiormente. Siempre tenemos que procurarnos algo. Si miramos la manera de cuidarnos, notamos que se trata de una tensión intencional. Nos dirigimos siempre hacia algo, en el espacio y en el tiempo, hacia algo que dista espacialmente, o que todavía falta en el plano temporal. Experimentamos como tiempo esta tensión intencional, que se dirige a un todavía no o a un ya no.

El tiempo que no podemos captar en su pureza fuera de nosotros, o sea, libre de sucesos, empuja en nosotros como esta tensión intencional. Heidegger, a su manera caprichosa y a la vez exacta, lo llama el «prolongado extenderse»[1] del *Dasein*. La cosa no es como si los objetos de ahí fuera nos salieran al encuentro y nosotros estuviéramos quietos en una posición tranquila de observador. La actitud del conocimiento fue descrita durante siglos según este modelo. Pero, en verdad, sólo en casos excepcionales trabaja así nuestra conciencia. Por lo regular ella se encamina en una actitud de cuidado hacia las cosas y los seres humanos, que aparecen

y nos salen al encuentro en el horizonte del tiempo que pasa. La intencionalidad es exactamente esta inquietud y movimiento, esta manera de referencia.

El «extenderse» se produce en un doble sentido: espacial y temporalmente. Bajo el aspecto espacial el extenderse se produce de aquí hacia allá, y en el plano temporal se dirige desde aquí hacia el futuro. A esta referencia temporal, que el *Dasein* produce activamente, Heidegger la llama «temporalizar». Ha habido quien se ha reído de esta expresión. Pero designa exactamente la diferencia entre un tiempo en el que nos sentimos contenidos y un tiempo a cuya producción contribuimos. El temporalizar está orientado hacia el futuro. De manera constante nos anticipamos, tendemos ante nosotros un horizonte de expectativas y ponderaciones, y así, bajo el aspecto práctico, el mundo que nos sale al encuentro se convierte en un mundo sometido a nuestro cuidado. Heidegger tuvo un rasgo genial cuando identificó el cuidado como el órgano que hace de vigía en la experiencia del tiempo. Más de la mitad de su obra principal, *Ser y tiempo*, es un análisis exacto de la relación con el mundo desde el punto de vista del cuidado.

Heidegger encuentra un ejemplo de interpretación del ser humano como cuidado en la fábula de Higinio, donde dicho cuidado aparece bajo la modalidad de una figura alegórica. El cuidado, en latín *cura,* al cruzar el río, ve terrones de arcilla, coge un trozo y empieza a modelarlo. Entonces ruega a Júpiter que infunda espíritu en el modelado trozo de arcilla. Cuando Cura quiere dar su nombre al ser que acaba de producir, Júpiter exige que se le otorgue su nombre, pues el espíritu humano es obra suya. Pero entonces se levanta la tierra (Tellus) y pide lo mismo para sí, pues ella le ha dado la materia. Los litigantes toman a Saturno como juez, y éste dicta la siguiente sentencia: Júpiter, que ha dado el espíritu, lo recibirá de nuevo después de la muerte, y por su parte la tierra obtendrá entonces el cuerpo. «Pero como es el "cuidado" el que ha formado este ser, que sea él quien lo posea durante la vida.»[2] Heidegger topó con esta fábula en un artículo científico sobre la segunda parte del *Fausto*. Allí encontró el dato de que Goethe se vio influido por esta fábula para la escena del último acto, en la que se da

entrada al cuidado. Son rechazadas las «grises mujeres» de la culpa, de la privación y de la penuria, pero el cuidado se introduce a través de todas las grietas y dice:

> A quien yo una vez poseo,
> de nada le sirve el mundo,
> pasa hambre en el granero;
> sea placer, o bien disgusto,
> hasta mañana tiene tiempo,
> pendiente sólo del futuro,
> y siempre va a lo venidero.[3]

El cuidado está dirigido al tiempo. Despierta lo incierto, lo imprevisible en él. El ser humano se preocupa porque mira al futuro y no se disuelve por completo en el instante. En el cuidado, dice Heidegger, uno «se anticipa siempre a sí mismo». Nos preocupamos porque no podemos saber cómo se desarrollará la situación, en la que uno tiene intereses o de la que depende. El cuidado se refiere a un todavía no. O bien algo no ha sucedido todavía, o bien ha sucedido, pero no me ha llegado todavía la noticia de lo acontecido. El cuidado se dirige a lo futuro. En él nos preocupamos de algo. Pero el índice temporal está mejor expresado en la preocupación «por» algo, que en el atender «a» algo. Cuando alguien se cuida de sí mismo o de otro, en la mayoría de los casos decimos simplemente que responde de sí mismo o de otro, sea en lo económico o en otro plano. La cosa es distinta en la preocupación «por» algo. Aquí este algo se halla bajo el dominio posiblemente amenazador del tiempo imprevisible, y por eso da ocasión al cuidado. Un cuidado que no se limita a la expectación pasiva se convierte en un ocuparse y, con ello, en un actuar. Toda acción va ligada a consecuencias imprevisibles, que se mostrarán en la secuencia del tiempo. Nos preocupamos porque no podemos alcanzar a verlas todas y muchas cosas pueden pasarnos desapercibidas. Por eso el procurar no llega a deshacerse del cuidado. No hay ningún cuidado que se dirija al pasado sin más; sólo lo que a partir del pasado puede seguir actuando en el futuro

proporciona preocupaciones. Nos preocupamos, por ejemplo, de que algo desagradable pueda llegar a conocerse, de que un descuido se vengue amargamente, de que deben saldarse deudas, de que amenaza la venganza.

Nos preocupamos por otras cosas y por los otros, y sobre todo por nosotros mismos. El cuidado es también una relación con uno mismo. Uno se propone algo en relación consigo mismo, pero no sabe si puede fiarse de sí mismo. ¿Y qué significa no poderse fiar de sí mismo? También esto tiene que ver con el tiempo. En efecto, uno no sabe si seguirá siendo aquel en el que había depositado su confianza, o si lo abandonará el ángel de la guarda.

El paso del tiempo y el cambio de las circunstancias afectan de manera eminente a este sí mismo por el que nos preocupamos. Y no sólo son las circunstancias, las presentes y las futuras, las que preocupan a uno. Más bien, incluso el sí mismo es bastante frágil desde dentro. Es muy sorprendente que por lo regular, a pesar de las múltiples vivencias e impresiones, el sí mismo se mantiene idéntico y no se descompone, pues toda percepción, todo comprender a otros, significa por un momento hacerse otro. Nos convertimos en lo que percibimos o comprendemos fuera. En general esta metamorfosis cotidiana, constante, no se nota, pero se produce. No se nota porque es muy fuerte la sugestión engañosa de que la conciencia se encuentra aquí, en mí, y allá fuera se hallan el mundo y los seres humanos que nos salen al encuentro. Pero no es así. La conciencia no está dentro, sino que, por ser conciencia de algo, ahí fuera está en el mundo, en las cosas y los seres humanos.

La ilusión de la vida como espacio interior de la conciencia impide la percepción de nuestras metamorfosis cotidianas en todo acto de percepción. Y así, cuando yo percibo a otra persona, durante cierto tiempo me hago una imagen de ella dentro de mí. Theodor W. Adorno y otros han intentado comprender este suceso bajo el concepto de lo mimético. Nuestro talento para lo mimético nos recuerda la fragilidad de lo que llamamos nuestra identidad. El que ésta se mantenga en medio de los cambios permite concluir que en la referencia a lo extraño sin duda está contenida siempre la relación consigo. «El yo pienso ha de poder acompañar a todas mis representaciones», leemos en Kant.[4] Y, sin embargo, en ocasiones se apodera de uno la preocupación de que podemos perdernos ahí fuera en los

objetos o las personas, y sucede a veces que, después de vivencias intensas, hemos de concentrarnos y recogernos laboriosamente. No es tan fácil y obvio que uno permanece él mismo cuando tiene sus vivencias allá fuera. Para expresar el hecho de la conciencia de sí que se mantiene, Hans Blumenberg ha encontrado la expresión sorprendente y sencilla: «Tener objetos implica no tener que ser tales objetos».[5] Pero entenderíamos falsamente este pensamiento si creyéramos que la opción de tener algo en lugar de serlo es una realidad que está dada siempre para nosotros. De hecho han de suceder muchas cosas para lograr que este tener sea una exoneración del tener que ser. No es algo que tengamos en las manos desde la cuna, sino que se halla entre los tremendos logros civilizatorios que cada adolescente ha de volver a apropiarse siempre de nuevo.

Hasta aquí hemos perseguido la idea de cómo la mismidad inmersa en el cuidado puede conservarse sin perderse en el mundo donde se despliega. Ése es el primer aspecto, vayamos ahora al segundo.

La mismidad no sólo se mantiene en las actuales relaciones con lo extraño, sino, ¡cosa más sorprendente todavía!, en el sí mismo pasado y futuro. Quizá sea ésta la experiencia elemental del tiempo, a saber, la que se funda en la relación temporalizada consigo. ¿Qué significa esto? Es sorprendente que haya futuro y pasado, y que todo esté en el tiempo; pero lo más sorprendente es que este sí mismo, el que yo soy, haya sido ya y vaya a ser. En verdad el asunto es más complicado todavía: por encima de la distancia temporal, que puede actuar como un abismo, uno se ve a sí mismo como otro y a la vez como el mismo, más exactamente, queremos vernos así, pero no siempre lo logramos. El sí mismo futuro y el pasado se le van a uno de las manos, hasta el punto de que llegamos a sentirnos extraños e incomprensibles para nosotros mismos. La preocupación por sí mismo nos enreda en estos problemas de la propia conservación y afirmación. Estos problemas no sólo nos importunan en la cavilosa inmersión en sí mismo, sino que además nos salen al paso en la vida cotidiana, en la acción práctica, en la fidelidad, en las promesas, que mantenemos o rompemos, al hacernos responsables de cosas pasadas o futuras, en cada contrato que hacemos. Se trata siempre de la promesa implícita: comoquiera que me cambien los tiempos, permaneceré el mismo, en el sentido de que considero

vinculantes las obligaciones contraídas. No vale la reserva de que entretanto puedo cambiar. Si cupiera esta reserva, serían ilusorios todos los contratos y las obligaciones sociales. En lo más íntimo de lo social vive la idea de que se mantiene la mismidad. Puede que ésta sea una ficción, pero sin ella no se da lo social. Las tensiones que surgen de promesas, acuerdos, etcétera, pertenecen al tiempo del cuidado.

El tiempo del cuidado es lo abierto, que es experimentado como imprevisible. Puede ser que todo suceda con implacable causalidad, que haya un tiempo proveniente de una determinación que se ha producido previamente. En tal caso, si la inteligencia humana estuviera en condiciones de captarlo enteramente, no habría ningún fundamento para el cuidado, pues no habría ninguna inseguridad. Sólo donde queda incertidumbre hay también preocupaciones. Incluso cuando sea segura la llegada de un acontecimiento, siempre puede quedar incierto todavía el cuándo, y con ello queda el horizonte abierto para las preocupaciones. Pues nos preocupa, por ejemplo, si aquello con lo que contamos llegará en un momento inadecuado, o si lo podremos soportar con decoro.

La propia muerte es segura. ¿No hay, pues, lugar para la preocupación? Es incierto su momento temporal. Por eso nos preocupamos. Según una versión del mito de Prometeo transmitida por Eurípides, los primeros hombres, además de saber que habían de morir, sabían también el cuándo de la muerte. Paralizados depresivamente por este saber, se acurrucaban en sus cuevas. Fue Prometeo el que les trajo el olvido del momento exacto de su muerte, y así surgieron entre ellos el afán y la habilidad, estimulados además por el don del fuego. La certeza paralizante del momento temporal de la muerte se suavizó para convertirse en preocupación por la incertidumbre del instante. El saber de la muerte es para Heidegger la hipoteca más importante que ha de soportar el cuidado, este «saberse anticipadamente». Y también por esto interpreta el «precursar la muerte»,[6] este poder reflexionar sobre la propia limitación, como lo especial de la existencia humana. Elias Canetti, que se caracteriza a sí mismo como enemigo mortal de la muerte,[7] en su obra *Los emplazados* ha puesto de manifiesto cómo repercute en la vida el saber o no saber el momento de la muerte.

Sin embargo, precisamente porque el ser humano está abierto a la propia muerte futura, opera también en él la tendencia contraria: el esquivar, la caída en el mundo de las cosas, de los productos, de los proyectos, de las ideas, de las maquinaciones. Quizá todo esto no sea muy duradero, pero por lo menos distrae. El hombre, como ser que, en cuanto caracterizado por la existencia, mira al futuro cuidando y buscando provisiones, se encuentra atraído por mor de la propia exoneración hacia las cosas meramente dadas, que le permiten evadirse de su difícil existencia. Este flirtear con lo dado, para no tener que soportar las dificultades de la existencia, es muy significativo. Pues sólo así se explica que al hombre mismo le guste considerarse como algo meramente dado, como una cosa entre cosas, como una magnitud estática. Eso explica también por qué aquellas ciencias que entienden al hombre como un sistema neuronal, como un agregado molecular o un relé social, en suma, que lo describen en términos del mundo de las cosas, gozan de tan alto prestigio y en cuestiones de verdad tienen casi una posición de monopolio. Frente a esto hemos de constatar que existir significa ser no un objeto, sino un ser que guía su vida en el tiempo.

El ser humano, entregado al tiempo en su cuidado, también huye siempre del tiempo. No obstante, una y otra vez es arrojado a sí mismo, a su temporalidad, es decir, a sus cuidados. Experimentarse a sí mismo temporalmente significa: tener posibilidades y verlas ante uno mismo. Quisiéramos permanecer en posesión de estas posibilidades, que hoy llamamos opciones. Si nos decidimos por una, perdemos las otras. Pero alguna vez tenemos que decidirnos y elegir. Lo cual es como un estrechamiento. Perdemos la riqueza de las posibilidades cuando a través del ojo de la aguja de la decisión llevamos a la realidad una de ellas. Cuidando y buscando provisiones nos decidimos, tomamos precauciones, contamos con todo lo posible y quedamos pendientes de aquellas posibilidades a las que renunciamos en cada ocasión. Resulta imposible evitarlo si es que queremos realidad y no nos conformamos con la posesión de opciones.

El dramaturgo Ödön von Horváth pone en boca de uno de sus personajes teatrales: «En efecto, yo soy muchos diferentes, y muy pocas veces consigo reunirlos a todos».[8] Esas palabras se burlan del hombre de posibilidades que se imagina guardar todavía en el pecho su mejor parte, ya que, por desgracia, no ha tenido todavía oportunidad de realizarla. Estas excusas, de las que se burla Horváth, eran tan enojosas para Heidegger que ni siquiera se reía de ellas (si bien hemos de reconocer que el autor de *Ser y tiempo* apenas sabía reír). Heidegger veía en esta actitud el caso típico de impropiedad. Y, a la inversa, propiedad significa no refugiarse en posibilidades sino decidirse por la realización con todos los riesgos, en el sentido de: haz lo que quieras, pero haz por entero lo que hagas.

La «propiedad» así entendida pertenece a una moral existencialista, que es una consecuencia posible, aunque no forzosa, extraída de la vida interpretada como cuidado y provisión. De ahí podría deducirse también un cuidado con precaución y reserva, sin necesidad de esta ominosa propiedad de la resolución que aparece en Heidegger. En cualquier caso, el cuidado hace hábil y pone en actividad al hombre. A partir del cuidado el ser humano tiene que agenciar algo. El mundo entero en su entorno, incluido él mismo, se convierte en objeto de la ocupación. Mientras el hombre vive, se preocupa, y sólo pone fin a este cuidado cuando su tiempo ha transcurrido. Pero antes de ese final las cosas siempre pueden ser distintas de lo que pensamos, y por eso «nunca acabamos» con el cuidado.

¿No podíamos deshacernos alguna vez del cuidado? Se sueña y se seguirá soñando con ello. Rousseau, por ejemplo, pensaba que si desapareciera la propiedad privada, se agotaría la fuente de la mayoría de las preocupaciones, pues ¿qué no se hace para aumentar y defender esta propiedad?

Hace algún tiempo, el etnolingüista Daniel Everett llamó la atención con un informe sobre una tribu indígena del Amazonas. En su libro *No duermas, hay serpientes*,[9] Everett describe la forma de vida y pensamiento de esta tribu, que todavía se mantiene lejos de los logros de la civilización moderna y ha conservado su lengua peculiar. Su nota característica es que la gramática desconoce las diferencias temporales. Todo es referido al presente. Por ejemplo, el futuro imperfecto puede formarse porque se apoya

inmediatamente en el presente, pero no puede formarse la combinación siguiente, la del futuro perfecto. Según Everett, a esta exclusividad del presente se debe el hecho de que los Pirahã, que llevan una vida muy modesta, no sienten preocupaciones por el futuro. ¿Tenemos que habérnoslas aquí con un rusonianismo tardío, o bien con una lógica radical del lenguaje, para la cual vale la afirmación de que la gramática determina la vida? Sea de una manera o de otra, en ambos casos se presupone la importancia de la experiencia del tiempo y de la preocupación para la génesis de la cultura.

Las épocas de la historia de la civilización podrían exponerse desde el punto de vista de la importancia que en cada caso tuvo el cuidado, de su manera de ser y del modo en que se atendió a éste. ¿Con qué amplitud se desplegó el horizonte del cuidado? ¿Con qué males se contaba, de qué tipo eran y qué previsiones se adoptaban?

En épocas anteriores, por ejemplo, antes del siglo XVIII, se consideraba que el posible mal procedía de dos direcciones. Provenía bien del ámbito de la naturaleza en forma de catástrofes, naufragios, enfermedades; bien del ámbito de la notoria maldad humana: latrocinios, guerra, pillaje, explotación, tormentos. Había que preocuparse por todo ello y tomar precauciones. En relación con la maldad, se consideraba que la mejor precaución era la disuasión mediante la fuerza manifiesta, o las regulaciones sociales reforzadas con el castigo. Frente a los males de la naturaleza (inundaciones, periodos de sequía, tempestades) era limitado el alcance de la acción. Se construían diques contra la marea, así como sistemas de riego contra la sequía, y se desarrollaba una sutil economía de provisiones. Con frecuencia sólo ayudaba la oración. La confianza en Dios podía disminuir las preocupaciones. ¡No te preocupes, cree!, se decía cuando no había otro medio de abordar un problema terrenal. Pero así se imponía la preocupación por la salvación del alma.

La época moderna ha traído otro motivo para la preocupación: el riesgo. Ulrich Beck ha analizado detalladamente este proceso en su libro *La sociedad del riesgo* (1986).[10] El riesgo no es sin más un peligro que amenace desde la naturaleza o desde la maldad humana. El riesgo ya no apunta a Dios o a las casualidades ciegas, ni tampoco a la intencionada

acción malvada de seres humanos particulares o de grupos humanos. Surge de la compleja y regular conjugación de actividades fortalecidas técnicamente. Y como ningún médico o farmacéutico es competente en este tipo de complejidad, con sus repercusiones accesorias, la sociedad entera cae bajo una perspectiva preocupante y preocupada. Se pone a distancia aquello en lo que estamos contenidos y se incluye como un todo en el «tener anticipado», un concepto de Heidegger para hacer notar que nos encontramos en una organización bastante arriesgada.

Riesgos son las no buscadas consecuencias concomitantes de la acción. El que actúa asume riesgos y espera no quedar afectado directamente por ellos. El riesgo de uno es peligro de otro. Por ejemplo, en una maniobra de adelantamiento: uno se arriesga y el que viene de frente se ve metido en un peligro sin ninguna culpa. El que asume un peligro es el que adelanta y el otro se ve inmerso en las consecuencias que de ahí se siguen. Participa necesariamente en un riesgo del que no tiene responsabilidad. A los dos les falta la previsión, a uno culpablemente, al otro sin culpa. La sociedad del riesgo acostumbra a funcionar de este modo.

Podemos afirmar que la participación en el tráfico rodado es arriesgada en general, y hemos de contar siempre con que de pronto nos venga de frente un temerario, de modo que el tráfico automovilístico es un peligro, y quien participa en él puede perecer. De hecho esta argumentación pertenece a la base de legitimación de la sociedad del riesgo. Puesto que entre nosotros la mayoría son a la vez beneficiarios de la civilización industrial, altamente productiva, causante de bienestar, pero arriesgada (daños ambientales, escasez de recursos), es inevitable que los beneficiados asuman un riesgo, de acuerdo con el principio: compañero de prisión, compañero de horca. En la sociedad del riesgo ésta en conjunto es empujada a la función de actor, aunque es muy distinto el grado de la responsabilidad en particular. Si los riesgos alcanzan cierta magnitud (el máximo accidente previsible en las centrales atómicas, la catástrofe medioambiental), es evidente que se establece una igualdad fatal ante el riesgo, pues éste afecta a todos, también a los inocentes. Por lo que se refiere a Chernóbil, todavía no han nacido todos los que habrán de sufrir sus consecuencias.

Es posible que donde hay riesgo crezca también lo que salva, tal como dice Hölderlin. Pero en el crecimiento del riesgo lo primero que crece no es lo que salva, sino el negocio de la redistribución del riesgo. Beck describe así estos conflictos de redistribución: antes se dieron conflictos de distribución de los bienes sociales (ingresos, puestos de trabajo, seguridad social) y se buscaron y encontraron soluciones; hoy a estos conflictos se superponen otros nuevos relacionados con la distribución de los «"males" engendrados conjuntamente». A este respecto se enciende la disputa en torno a la pregunta: «¿Cómo pueden distribuirse, alejarse, dirigirse y legitimarse las consecuencias de los riesgos que van unidos con la producción de bienes, en la gran tecnología atómica y química, en la investigación genética, en lo relativo a los daños ambientales, en el armamento militar y en la creciente depauperación de la humanidad que vive fuera de la sociedad industrial de Occidente?».[11]

La sociedad del riesgo ha modernizado el antiguo cuidado. Éste se ha convertido en previsión sistemáticamente aplicada y actúa como una especie de perro rastreador de nuevos riesgos. Antes los sucesos venideros se consideraban como disposiciones de la providencia o casualidades, hoy miramos con preocupación a un futuro que nos confronta con las consecuencias pretendidas y, sobre todo, con las no pretendidas de la acción (o de la inacción). Desde la perspectiva de la previsión del riesgo, el futuro se convierte en un presente ampliado y también asume en sí el pasado, en cuanto los efectos de la acción pasada perduran. Y así puede suceder que las consecuencias del pecado del pasado nos lleguen desde el futuro. En la sociedad del riesgo nada ha pasado de tal manera que no pueda amenazar su retorno como riesgo.

La enorme profundidad de las intervenciones de la acción técnica en relación con la sociedad fortalece sus repercusiones, que sólo se muestran en el futuro. Crece la parte de futuro hecha por el ser humano. No obstante, sigue existiendo la apertura del futuro, pues el caso del riesgo puede producirse o no producirse. Ningún seguro del riesgo hace desaparecer la preocupación; más bien, ésta puede incluso crecer a través de la elevación de las necesidades de seguridad. Pues también éstas entran en una espiral de crecimiento. La seguridad exige más seguridad simplemente porque,

acostumbrados a ella, nos hacemos muy sensibles frente a lo amenazador. Para el sistema de este círculo de aprovisionamiento tiene validez la frase: pero donde está lo salvador, crece el peligro. Se trata del crecimiento de las preocupaciones en medio de las situaciones confortables. Ejercemos el cuidado en un nivel superior, y por eso la altura de la caída social resulta cada vez más angustiante, puesto que mientras tanto nos hemos acostumbrado a la vida muelle.

También el terrorismo pertenece desde hace algún tiempo a los riesgos globales y a la cultura actual de la preocupación. Es el mal que amenaza a uno desde la maldad humana. Al terror le falta el carácter calculable de las acciones bélicas. El enemigo es invisible. De pronto se presenta y golpea. El terrorista no sólo quiere matar y destruir; quiere sobre todo difundir la inseguridad. Actúa en el plano concreto y en el simbólico. Se trata de la acción misma, pero también de la difusión de la noticia del pánico. En este punto los medios se convierten en cómplices involuntarios. Los terroristas producen el pánico con la esperanza de que los medios seguirán difundiéndolo. Propiamente, en analogía con las prácticas médicas, el bloqueo de los canales de transmisión debería impedir la difusión de noticias terroristas, pero eso es contrario al deber de información, al afán sensacionalista del público y al interés económico de los medios. Y así se llega a la alianza nada santa del terror con los medios de comunicación, la cual se cuida de fomentar el sentimiento de que el peligro está presente en todas partes. Plazas públicas, aeropuertos y estaciones de tren se convierten en lugares de riesgo elevado. Aunque en Alemania la probabilidad de quedar afectado por un ataque terrorista no es todavía superior a la de que nos toque una lotería, no obstante, los medios preventivos de seguridad nos recuerdan la amenaza constante. Las preocupaciones crecen con la prevención, que, por otra parte, limita los espacios de juego de la libertad. Solemos estar dispuestos a pagar este precio.

«De una manera nueva, ejerzo violencia fiera»,[12] dice el cuidado en la segunda parte del *Fausto* de Goethe. La forma cambiada del cuidado se muestra como sobria relación calculadora con el futuro, como el cálculo de probabilidad de que se produzca el riesgo. A este respecto la dinámica propia del aumento del riesgo no sólo proviene de que aumentan los riesgos

ecológicos, económicos, financieros y terroristas, sino también de que se transforman las definiciones del riesgo y, con ello, la percepción de riesgos. Éstos son originariamente peligros, daños, accidentes, que se pueden presentar como consecuencias accesorias no buscadas, pero tomadas en consideración, de una acción. Ahora se ha ampliado considerablemente el ámbito de aplicación del concepto de riesgo. Éste ya no se refiere tan sólo a una acción peligrosa de algún modo, que puede acarrear un accidente. Con la simple elección de una determinada formación profesional asumimos un riesgo; en efecto, puede sucederle a uno que no encuentre un puesto de trabajo. En tal caso el afectado recibe ayuda en forma de medidas para la formación ulterior y de adaptación profesional. Si entonces la persona en cuestión no encuentra ningún trabajo, hay que clasificarla como caso de riesgo.

Una transformación análoga de seres humanos en casos de riesgo se produce en el ámbito de la sanidad. Los seguros, las asociaciones de médicos y las instituciones estatales propician las investigaciones relativas a la previsión. Constantemente se descubren nuevos grupos de riesgo, por ejemplo, embarazos de riesgo, niños de riesgo, disposiciones de todo tipo a la enfermedad. Con el crecimiento de la supuesta ciencia del riesgo se hacen urgentes también las exigencias a los individuos para que se informen y acepten medidas de prevención. Uno se convierte en consumidor obligado de una pululante oferta de evitación del riesgo. Quien no actúa en consecuencia, se convierte él mismo en caso de riesgo, y no podemos menos de considerar la salud como una ilusión, la cual se debe a la circunstancia de que uno no se ha dejado investigar a fondo en suficiente grado.

La medicina de la reproducción y la genética hacen lo suyo para ampliar el ámbito del riesgo. En Estados Unidos, diversas compañías de seguros han empezado a clasificar a sus clientes según los pronósticos genéticos, y está en marcha una eugenesia orientada por la demanda. En este campo veremos aún muchas cosas. En los bancos de genes podrán comprarse propiedades patentadas. Habrá que definir nuevamente el estándar de un ser humano bien hecho, y, en unión con el diagnóstico prenatal, el concepto de salud se acercará de manera amenazadora al concepto de una vida que no vale la

pena, tal como ya lo emplearon los nacionalsocialistas. Podría surgir una nueva sociedad de clases compuesta por seres modelados eugenésicamente, y por aquellos otros que todavía llevan el sello de la naturaleza y, en consecuencia, llegan al mundo con menor valor. Quien en el futuro quiera saber su identidad, tendrá que estudiar catálogos con cuya ayuda ha sido comprado el conjunto de sus propiedades. Se llegará a procesos jurídicos en los que los hijos acusarán a los padres, pidiéndoles indemnizaciones por su manera de proceder demasiado económica, o bien, tal como ha sucedido ya, niños que no se las compongan bien en su vida y acusen a sus padres por no haber provocado el aborto. Puede suceder así que uno mismo se convierta en un caso de riesgo para sí y para los otros. En todo caso, penetra otro tipo de previsión en el ámbito de la producción del hombre por el hombre.

Profesionalmente son los seguros los que atienden al negocio de la previsión. En este ramo de negocios el riesgo se calcula mediante el producto de la probabilidad de que se produzca un daño y la gravedad de éste expresada en cantidades monetarias. ¿Cómo podemos cuantificar la gravedad del daño de un sujeto que se tiene por mal hecho? En la industria atómica se da el caso hipotético del máximo accidente previsible (el escenario del peor caso), que, ciertamente, tiene una probabilidad baja, pero que si se produjera, alcanzaría tal nivel de daños que ninguna compañía sería capaz de cubrirlos. En tales órdenes de magnitud que ya no pueden cubrirse empiezan a encontrarse las ramas industriales de la química y de la técnica.

Los cálculos del riesgo han abierto un nuevo acceso al futuro y permiten también una nueva mirada al presente. Los posibles costes a cubrir en el caso de producirse el accidente nos permiten calcular cuán caro es el respectivo presente. Con los planes de rescate de la economía financiera sabemos, por ejemplo, cuánto vale para nosotros la conservación de esta máquina gigantesca de aniquilación de valor: la suma asciende a miles de millones. En realidad, cabría preguntarse cuánto tiempo vamos a poder permitirnos esta situación, y si no es mejor cambiar de rumbo. En este contexto notamos sorprendidos qué fuerza capaz de hacer estallar el sistema podría haber en la perspectiva del riesgo. En cuanto se ponderan, valoran, calculan, aseguran, distribuyen, rechazan o evitan cosas venideras, nos

comportamos con un futuro del que habríamos de responsabilizarnos por completo como producto de la acción actual, y en consecuencia se impone la pregunta de si podemos permitirnos semejante futuro y asumir la responsabilidad por él.

Donde no podemos pagar los riesgos y, por tanto, no podemos responsabilizarnos de ellos, vuelve la antigua preocupación ante la imposibilidad de asegurar la vida en el tiempo. Es una ironía del destino el que por el camino de lo calculable se abra paso de nuevo lo incalculable. El cuidado puesto a salvo en la administración del riesgo sale de nuevo a escena, como en los agobios del emprendedor Fausto, que se deshace por entero en proyectos para dominar el mundo. «De una manera nueva, ejerzo violencia fiera.»

Esto significa que no podemos ahuyentar el cuidado, un cuidado que penetra «a través del ojo de la cerradura» y no se deja agarrar, como una sombra que arroja el posible infortunio. «Ahora el aire está tan lleno de fantasmas, que nadie sabe cómo escapar de ellos. El día nos sonríe con racional claridad, y la noche en el tejido de los sueños nos enlaza...»[13] La relación de Fausto con el cuidado tiene un desenlace tragicómico. El cuidado ciega a este maestro de Alemania en cuanto sopla sobre él. Cree estar escuchando a los obreros que, obedeciendo sus órdenes, trabajan en el drenaje y aprovechamiento del suelo. En realidad, son los lémures, que cavan el sepulcro de Fausto. Al cabo de poco, sus cuidados han desaparecido.

# 4

# Tiempo socializado

Tiempo del aburrimiento, tiempo del comenzar, tiempo del cuidado; pero ¿qué es el tiempo mismo, que unas veces nos paraliza y otras nos da alas, y luego nos oprime de nuevo?

Podríamos decir sencillamente: el tiempo es aquello que miden los relojes. ¿Y qué miden los relojes? Dan respuesta a la pregunta por la posición de sucesos en una escala, y en ese caso se trata del cuándo, del punto temporal; o bien dan respuesta a la pregunta por la longitud de transcursos en la sucesión de un acontecer; se trata, por tanto, del cuánto ha permanecido, de la duración. Antaño, los seres humanos se referían a los transcursos de la naturaleza, cuya aparición repetida mostraba un modelo semejante o igual, así el movimiento de los astros, o del sol, y también el ritmo cardiaco. Tales cursos rítmicos servían como unidad de medida para la división del tiempo y, con ello, como reloj. Podía servir igualmente de medida, por ejemplo, una determinada cantidad de arena, que se escurre a través de un estrecho cuello: el reloj de arena. Más tarde, desde el siglo XIV, se comenzó a construir relojes mecánicos, primero relojes de ruedas, con peso y freno, y luego, desde el siglo XVII, se usaron los relojes de péndulo, un poco más exactos. Pero en principio, estamos en lo mismo: se trata siempre de cursos regulares del acontecer, con cuya ayuda se mide la duración de otros cursos menos regulares de lo que acontece.

Las técnicas humanas de medición, cada vez más sutiles, han conducido a que en la conciencia general el tiempo mismo acostumbre a confundirse con los instrumentos que sirven para medirlo. Y entonces parece como si el tiempo fuera algo que progresa a manera de tictac, como la manecilla del reloj. La expresión «progresar» se presta a tergiversaciones. El tiempo no progresa; más bien, fluye, aunque debemos advertir que también este verbo

es una metáfora bastante pobre. El tiempo es una duración, en la que puede señalarse un antes y un después, y entre ambos términos se cuentan los intervalos. Para que dentro de una extensión temporal tengamos algo que podamos contar, ha de haber sucesos, aunque sólo sean los tictacs del reloj, o algunas oscilaciones. Ya para Aristóteles estaba claro que debe acontecer algo, pues solamente entonces puede hablarse con sentido de tiempo. No hay un tiempo vacío, sin sucesos, un tiempo en el que no acontezca nada. Aristóteles dice: «Pues el tiempo es precisamente eso: el número del cambio según un antes y un después».[1]

En Aristóteles el tiempo y el número se juntan. El tiempo es representable para él en una serie numerable de puntos, que son en cada caso antes o después. Si el tiempo, de acuerdo con la definición aristotélica, es ese medio en el que se realizan los sucesos, eso significa también que el tiempo no puede confundirse con la fuerza en virtud de la cual se realizan éstos. El lenguaje nos sugiere tal error. El tiempo es usado como sujeto gramatical, que hace y efectúa algo. La gramática confiere al tiempo una potencia creativa; en ella se transparenta la idea de Dios como gran causa y motor, pues de pronto el tiempo es entendido como aquello que produce los sucesos mismos; antes se hablaba también del cuerno de la abundancia del tiempo. Así, el tiempo en el que sucede algo se funde con la representación de un tiempo que está dotado él mismo de fuerzas creadoras. En el contexto del comenzar hemos hablado ya de la filosofía del tiempo en Bergson. Se intenta comprender el tiempo y se nos ofrecen solamente los sucesos que acontecen en él, y, puesto que el tiempo como simple medio es tan difícil de captar, es transformado en un actor que nunca se nos hace accesible directamente, sino tan sólo en sus efectos.

Ahora bien, aunque el tiempo mismo no pueda captarse, no obstante, los relojes nos resultan accesibles con facilidad. Desde su nacimiento, ejercen un gran poder en la convivencia humana. Son un hecho social en la coordinación y organización de la malla humana. Coordinan los puntos de referencia temporales del engranaje social, primeramente en marcos locales. Por más que el tiempo de los relojes intervenga en nuestra vida, está muy lejos del fenómeno vivencial, aunque muchos físicos no lo hayan comprendido bien. Hoy actuamos con un tiempo unitario del mundo, y en

este sentido nos hemos hecho simultáneos, por cuanto utilizamos las mismas unidades de medida. A diferencia de las monedas de muchos países, en todo el mundo el tiempo y los datos temporales pueden calcularse de manera unitaria a través de segundos estandarizados.

El tiempo de los relojes tiene su historia especial. Está bastante bien investigado en sus detalles, y por eso basta recordar algunos aspectos, que permiten resaltar el efecto social del compás indicador de la hora. En la edad moderna se ha hecho dominante el reloj, pero ya los antiguos se quejaban de que la medida del tiempo que daban los relojes de sol y de agua era una innovación coactiva que limitaba el acostumbrado ritmo privado de la vida. El tiempo medido era considerado como el tiempo público; pero no había posibilidad de comparar los tiempos medidos en los lugares respectivos, hasta el punto de que Séneca decía: «Antes coincidirán los filósofos que los relojes»;[2] en consecuencia, el dominio social de éstos se estableció por primera vez cuando se produjo la sincronización en amplios territorios. Con el desarrollo del sistema de transportes, sobre todo del ferrocarril a lo largo del siglo XIX, se pasó a la coordinación horaria. Si en el pasado, los estados territoriales habían traído ya la homogeneización del espacio estatal, ahora se producía la homogeneización del tiempo. Inglaterra introdujo a finales del siglo XIX el Tiempo Medio de Greenwich (Greenwich Mean Time: GMT), que era una hora unitaria, denominada por la parte de la ciudad en la que se encuentra el observatorio astronómico de Londres. Antes, cada región tenía su propio tiempo local, y podemos imaginarnos las protestas de los campesinos al tener que regirse de pronto por el tiempo de Londres. Pero no podía haber horarios de tren sin una unión social en un tiempo común. Sólo entonces se socializó realmente el tiempo, para el que se establecieron unidades uniformes de medida, primero en las regiones y luego en el mundo entero; la unificación se produjo sobre la base del meridiano cero (el de Greenwich), a partir del cual podía determinarse el respectivo tiempo local.

Esto acarreó, por una parte, la homogeneización social del tiempo mediante la hora unitaria; y, por otra, que con ello se pudo asignar a los sucesos y actividades la correspondiente posición temporal. Dicho de otro

modo: por primera vez en la historia de la humanidad, se produjo el prodigioso fenómeno de la puntualidad.

Por tanto, una palanca con la que el reloj revolucionó la economía social del tiempo fue el sistema de transporte, y la otra fue la máquina. En la artesanía antigua uno mismo podía distribuirse el trabajo; en cambio, los trabajadores de la fábrica tenían que regirse por el ritmo de la máquina de vapor. Eso obligó a los seres humanos a la puntualidad, medida no sólo por horas, sino también por minutos. En las revoluciones decimonónicas, los trabajadores ingleses de la industria no sólo rompían las máquinas en las que trabajaban, sino también los relojes instalados en las fábricas. Su ira se dirigía contra los instrumentos de medición del tiempo, presentes en todas partes y que eran a la vez el símbolo de un profundo control. Pero no se rompió el dominio del tiempo sobre los procesos de trabajo. Al contrario, se perfeccionó todavía más con los sistemas de Taylor para el registro temporal. Con tales sistemas se coordinaron sin fugas el curso orgánico del movimiento y el curso de los procesos de las máquinas. El tiempo vivido se tradujo por completo al tiempo de las máquinas. Se descubrieron y racionalizaron todas las reservas de tiempo, por insignificantes que fueran, las pausas escondidas y las ralentizaciones. No tenía que haber ya ningún roce entre el proceso de las máquinas y el proceso de la vida: era la manera de extraer lo máximo posible de los trabajadores. En la época de la gran industria este tiempo de las máquinas marca el compás para la sociedad en conjunto y para los individuos. Esta mecanización se convirtió en una ideología, que no se detuvo ante los procesos naturales. Y así los recién nacidos fueron sometidos al condicionamiento de un ritmo de alimentación marcado por el compás del tiempo, un camino errado del que ahora nos apartamos, mientras que, por otra parte, se pone de moda la medición permanente de las funciones corporales, a cargo de uno mismo.

Así pues, los relojes no sólo muestran lo que es, sino que ejercen también una función normativa, actuando como dirección de la conducta. Primero resplandecieron los mayores y más bellos relojes en los campanarios, y desde allí llevaron a la gente su mensaje de exhortación. Luego los encontramos en las estaciones y las naves de fábrica, hasta que finalmente aparecieron en las muñecas de la mayoría de los ciudadanos de

la tierra. En este momento todos pueden saber y, sobre todo, deben saber, qué hora es. El reloj ha hecho que el tiempo se grabe profundamente en la vida consciente e inconsciente, como sensibilidad y disciplina del tiempo. La interiorización de esa disciplina del tiempo es para Norbert Elias un ejemplo extraordinario[3] de cómo el proceso de civilización en general lleva al hombre a transformar la coacción ajena en coacción ejercida por uno mismo. El tiempo público de los relojes, que regulan la circulación y el trabajo, se interioriza como una conciencia de tiempo que manda sobre nosotros.

Una institución para socializar el tiempo es el reloj, la otra es el dinero. El dinero es un medio para el aplazamiento temporal del consumo inmediato. En el intercambio de productos por dinero se rompe el círculo estrecho del consumo en el momento presente, y así se abre todo un horizonte de opciones: bienes y servicios, que en un futuro próximo o lejano pueden cambiarse por dinero. Este dinero surge tan sólo de la interacción social, y el futuro que abre está determinado también de manera puramente social; se trata de un futuro que sólo tiene validez donde la tiene también el dinero. Estremece pensar en la fragilidad que hay en la base del dinero. El dinero no tiene valor por naturaleza, sino que debe ser aceptado. Cuando de pronto pierde valor, se derrumba todo como una casa de cartón. Hasta ahora el mundo ha sobrevivido muy bien al mensaje de que «Dios ha muerto», pero cabe preguntarse con insistencia si como civilización sobreviviría al mensaje de que el «dinero ha muerto». Hay muchos indicios de que, si miramos a las dos funciones fundamentales de la vida social, es más fácil renunciar a Dios que al dinero.

El dinero es una construcción social, un algo que en sí mismo no tiene ningún valor material, si bien representa un valor por el que pueden adquirirse bienes reales. Si la moneda todavía recuerda de lejos la pieza de oro con un equivalente real, en el caso del billete de dinero como promesa que se ha hecho papel apenas se da la apariencia de esa equivalencia, por no hablar del moderno valor contable, que ya fluctúa solamente en un espacio semántico. El dinero se sostiene porque, y solamente mientras, es reconocido como tal. Con el dinero podemos prometernos algo para el futuro, pero sólo en su ámbito de validez, en los correspondientes campos

de juego social. Pero sabemos que siempre llegan situaciones en las que el juego se colapsa, en las que de pronto el dinero pierde valor a causa de una gran inflación, se interrumpen los actos de intercambio de dinero por mercancías y sucumben todas las actividades económicas. En estos momentos se extingue la promesa de futuro del dinero, que se convierte en un trozo de hojalata, en un papel, o en un algo digital, algo que entonces ya no significa nada. Ahora bien, mientras dura el juego y se reconocen todavía las funciones, o sea, mientras el dinero significa todavía alguna cosa, éste se muestra como instrumento de administración del futuro. En cuanto tiene validez, es también un espejo del pasado, pues en su expresión de valor se esconde una determinada cantidad de trabajo realizado o de bienes intercambiados, por los que se ha obtenido. Por tanto, el dinero abre el horizonte del tiempo en ambas direcciones, hacia el pasado y hacia el futuro. Mediante el dinero totalmente actual un pasado se computa en un futuro. La actividad económica también es siempre una transacción con el tiempo. Por eso el dinero, junto con el reloj, aporta el compás determinado socialmente.

Semejante impronta de la experiencia del tiempo en el movimiento social nos obliga a replantearnos la cuestión de si la experiencia interna de aquél pertenece a la dotación apriorística de la conciencia, según supone Kant y, con él, toda una tradición filosófica, o es en realidad una consecuencia de la disciplina social, tal como supone Norbert Elias. En cualquier caso, el ser humano socializado siempre comienza a experimentar el tiempo como algo social, aun cuando de momento se sienta separado de la sociedad, como Robinson Crusoe.

Este náufrago de la novela de Daniel Defoe alcanza tierra en una isla solitaria del Pacífico meridional. Anota la fecha de su llegada concienzudamente, es el 30 de septiembre de 1659. Una de sus primeras medidas consiste en hacerse un calendario, ante todo para poder celebrar con puntualidad el domingo y en general para dar un orden interno a la vida, que corresponde al orden temporal de la vida social en la querida patria inglesa. Crea, por tanto, una disciplina temporal para no volverse salvaje, y para poder conservar la relación estabilizante con el mundo de donde él procede, con la sociedad y su Dios. Cuando Robinson recurre a los

instrumentos de medición del tiempo, hechos por él mismo, conecta con el tiempo público, social, y tiene la conciencia consoladora de no haberse desprendido por completo del mundo civilizado. No es asunto suyo dejarse afectar en absoluto por lo enigmático del tiempo. Merece notarse que el solitario Robinson, al que le sobra tiempo, no se toma ninguno para meditar en profundidad sobre lo enigmático de éste. Le hace suficiente compañía el sentido común inglés. No podemos ni imaginar qué habría pasado si Kierkegaard hubiese acabado en esa isla. ¡Qué no habríamos sabido sobre el abismo del tiempo! El solitario Robinson cuenta los días y las horas, y sabe que en otras regiones existen el mismo día y la misma hora. Esa simultaneidad imaginaria le sirve de consuelo, pero es evidente que no puede experimentarla.

La vivencia comunitaria de la simultaneidad entre grandes distancias espaciales fue muy limitada hasta las postrimerías del siglo XIX. En la historia de la humanidad, hasta la llegada del telégrafo y el teléfono, y de manera definitiva de la televisión, no pudo experimentarse la simultaneidad entre puntos alejados en el espacio.

Esta irrupción de la simultaneidad produjo un efecto imponente, tal como puede deducirse de una descripción famosa de la época temprana de la telefonía. En torno a 1890 había en París 3000 aparatos conectados a la línea telefónica; y fue en esa época, en concreto el 22 de octubre de 1896, cuando Proust habló telefónicamente por primera vez con su madre desde el Grandhotel en Fontainebleau. Para él esa experiencia fue inolvidable. Proust la elaboró de diversas maneras en su obra *En busca del tiempo perdido*, donde es una escena clave, como la de la magdalena. En *El mundo de Guermantes* es la abuela la que conecta por teléfono con el narrador Marcel, que en este momento vive en Doncières. El autor describe el «suceso admirable, fabuloso»[4] del momento en que de golpe la voz de la lejana persona amada, acallando el murmullo de fondo, surge del auricular. La voz de la persona amada está incluso más cerca que cuando ella se encuentra sentada frente al interlocutor. Eso se debe, según supone el narrador, a que la voz no está recubierta por impresiones fisiognómicas, a que está desligada del espacio donde resuena normalmente. Se ha salido del marco de la vida ordinaria. Le llega una voz que viene de ninguna parte, del

reino de los muertos. Esta cercanía espectral confiere un temple de ánimo triste al narrador, semejante simultaneidad se le hace terrible. En todo caso, la situación es como en un cuento o en los tiempos prehistóricos. Las operadoras del teléfono, encargadas de establecer las comunicaciones y que desde las profundidades de la red exclaman: «¡Aquí la centralita de teléfonos!», le parecen unas «Danaides de lo invisible, que vacían constantemente los toneles de las llamadas, los llenan y se los pasan entre ellas». Proust era un maestro a la hora de percibir y representar a las personas en la atmósfera de sus espacios y tiempos, pero la escena del teléfono lo lleva a la idea de experimentar a la persona desnuda, despojada de toda historia y de todas las atmósferas. De ahí «la angustia, muy semejante a aquella que yo sentiría el día en el que se hable a los que ya no pueden contestar».

Proust tiene todavía una conciencia suficientemente clara para percibir lo tremendo del suceso: el súbito estallido de las esferas del tiempo propio, protegidas mediante el alejamiento espacial, y lo lejano se le hace tan próximo a uno. Sin embargo, para su propia sorpresa, se acomoda con rapidez a esta manera de pseudopresencia, pues el narrador se pone impaciente cuando no funciona «con suficiente rapidez el admirable y fabuloso suceso» y es necesario esperar a que se establezca la comunicación.

También nosotros hace tiempo que nos hemos acostumbrado a esta comunicación en tiempo real. Tenemos que hacernos conscientes una y otra vez de lo reciente que es todavía esta posibilidad. Antes, en cada punto del espacio, estábamos encerrados en el respectivo tiempo propio. Cuando se tenía noticia de un suceso en un lugar alejado, aquél había acontecido mucho tiempo atrás. Sólo era coetáneo el espacio que se podía experimentar y abarcar inmediatamente con la mirada, o sea, el espacio donde estábamos de manera real. Más allá de este límite ya sólo había diversos niveles de retraso. Se daba una pequeña isla de presente, rodeada por un océano de pasado. Cuando Schiller se enteró de que en Francia amenazaba la condena y ejecución del rey, quiso viajar a París para mover la conciencia del pueblo francés con todo su patetismo peculiar. Cuando intentó realizar su propósito, se enteró de que era ya demasiado tarde. El rey ya había sido

decapitado. Entonces nunca era posible estar a la altura del tiempo, siempre era demasiado tarde. Pero eso también tenía ventajas. Las distancias espaciales, aunque retrasan la comunicación, también protegen de ella. Estaba intacto todavía el sistema de los horizontes de percepción que se construyen de manera radial y rica en niveles alrededor del centro de la vida individual. Hoy hace tiempo que se ha disuelto. La lejanía nos molesta con una cercanía engañosa, y penetra en nuestro tiempo propio lo simultáneo, algo de lo que estábamos protegidos por las distancias espaciales.

El suceso transmitido con retraso tenía tiempo suficiente para unirse con imaginaciones e interpretaciones. Estaba ya elaborado de múltiples maneras antes de llegar. Los sucesos lejanos nunca perdían por eso su carácter de lejanía, precisamente porque, a consecuencia de los largos caminos de transmisión, se enriquecían en significación y asumían notas legendarias y simbólicas. Era sobre todo el lenguaje el que transmitía esta lejanía. El lenguaje era el medio que unía entre sí puntos lejanos. Pero la representación lingüística mantiene la lejanía de lo representado, y con ello en la transmisión del suceso lejano conserva el aura, que, según una definición de Walter Benjamin, puede entenderse como «la aparición única de una lejanía, por cercana que esté».[5]

El establecimiento de una simultaneidad a través de la comunicación en tiempo real es un rasgo fundamental del mundo moderno. Cuando lo cercano y lo lejano se mezclan en un horizonte de percepción ampliado de manera artificial, queda mermada la orientación por las coordenadas tradicionales de espacio y tiempo. Goethe anticipó hace dos siglos los problemas de ese proceso. En *Los años de aprendizaje de Wilhelm Meister* leemos:

> El hombre ha nacido para una situación limitada; él puede ver fines sencillos, próximos, determinados, y se acostumbra a usar los medios que tiene inmediatamente a mano; pero, tan pronto como llega a lo lejano, no sabe lo que quiere, ni lo que tiene que hacer, y es igual que se distraiga por la cantidad de los objetos, o que se quede fuera de sí por su altura y dignidad. Redunda siempre en su desgracia el que se vea incitado a aspirar a algo con lo que no puede unirse mediante una regular actividad propia.[6]

Aquí Goethe dio en el clavo, como tantas otras veces. Hay un alcance de nuestros sentidos y un alcance de la acción responsable de los individuos, un círculo de los sentidos y un círculo de la acción. Puede decirse con toda sencillez que los estímulos han de ser conducidos de algún modo. En un principio esa conducción se produce en forma de una reacción orientada a la acción. Actuar es una respuesta liberadora a un estímulo. Por eso, el círculo de los sentidos, en el que recibimos los estímulos, y el círculo de la acción, al que éstos son conducidos, originariamente están coordinados entre sí. Eso tiene validez para una anterior relación antropológica fundamental, en la que el ser humano no había ampliado todavía el círculo de los sentidos de manera tan duradera por el desarrollo de los amplificadores de la percepción. Los medios de telecomunicación no son sino prótesis, que amplían el alcance de la percepción. Posibilitan que la cantidad de estímulos e informaciones superen en gran medida el círculo posible de la acción. El círculo de los sentidos, ampliado de manera artificial, se ha desligado por completo del círculo de la acción, con la consecuencia de que no es posible reaccionar adecuadamente y conducir el estímulo a la acción. Mientras que por una parte desaparecen las posibilidades de acción individuales, por otra, la lógica implacable de los torrentes crecientes de información e imágenes incrementa la presentación de estímulos, cuya oferta debe competir por captar la atención del público, cada vez más escasa. El público, acostumbrado a sensaciones y ávido de ellas, exige una mayor dosis de excitación. Por tanto, en lugar de salir acciones, entran excitaciones.

Cabe preguntarse qué sucede con los estímulos que no encuentran una acción adecuada. Nos escaldamos, nos embotamos. Y sin embargo, las excitaciones constantes dejan huella, se depositan en algún lugar en nuestro interior y constituyen un horno de inquietud, con una disposición a la excitación en libre movimiento, débilmente unidas con sus respectivos objetos. Tal como constató Goethe, «nos dispersamos», caemos en un estado siempre dispuesto a la excitación, consumimos entusiasmados el fogonazo de las sensaciones, y de manera latente quedamos dispuestos a la histeria y al pánico. Éste es el cargante presente de una realidad globalizada como teatro de excitaciones. En realidad, no es ningún teatro, sino con

mucha frecuencia, seriedad sangrienta. Ahora bien, a causa del des-alejamiento de la lejanía, o sea, en virtud de la cercanía engañosa, los sucesos apenas pueden percibirse de otro modo que como teatro. Pues nadie es capaz de soportar tantos casos serios. Se engendra de este modo un determinado moralismo político, una tele-ética en la época de la tele-visión. Se ha escrito ya mucho sobre el cambio en la dirección de la guerra en la época de los medios que actúan con plena simultaneidad. Por eso quizá baste aquí con indicar que la dirección de la guerra basada en el empleo masivo de misiles, bombarderos y drones, es decir, sin apenas ya contacto con el suelo, equivale al compromiso moral de la silla ante la televisión, donde ya no hay ningún contacto con el suelo, pero es tanto mayor el compromiso moral a favor de una de las partes. Las guerras, sometidas a las condiciones de la televisión, producen un nuevo tipo de vagabundo medial, que goza de información global y de una elevada motivación moral, pero que en sentido propio no tiene ni idea de nada. Tanta presencia global no puede llevarse de manera adecuada al presente individual. Por eso se forman nuevas rutinas, que nos permiten manejarnos hábilmente con lo próximo y lo lejano, lo propio y el gran todo, y cambiar sin trabas los formatos. El hombre, como un ser dispuesto al cuidado, aprende ahora a cuidarse también del futuro del planeta. El paisaje global de amenaza, desde la catástrofe medioambiental hasta la superpoblación y desde el terrorismo mundial hasta el agujero en la financiación de las pensiones, no sólo lo experimenta cada uno en solitario, o en una comunidad delimitada, sino que además se nos convierte en presente vivido en común dentro de la simultaneidad acoplada medialmente.

Por todo ello asistimos a una revalorización del presente. ¿No ha estado el presente siempre en primer plano? De ningún modo. Ha habido épocas, por ejemplo, la Edad Media europea hasta principios de la era moderna, en las que el pasado dominaba hasta tal punto que el presente era percibido más bien como efímero y apenas podía desarrollarse una conciencia de éste en cuanto tal. Las personas se sentían como marionetas en una obra de otra época. Se vivía en un espacio de eco, en el que resonaban el origen y la promesa. Reinhart Koselleck ilustró este aspecto de manera impresionante con el gran cuadro histórico de Albrecht Altdorfer de 1529, dedicado a la

batalla de Alejandro en Issos el año 333 a.C.[7] El cuadro ofrece una instantánea del colosal ir y venir de cientos de figuras minuciosamente pintadas y confeccionadas según antiguas crónicas, o sea, fragmentos de escritos que diseñan e intentan fijar en palabras un curso temporal. Pero sin las aclaraciones dadas en el cuadro mismo no podríamos saber que se trata de aquella famosa antigua batalla en la que pereció el reino persa. Los persas representados en el cuadro podrían ser igualmente turcos, que en el año de producción del cuadro sitiaron en vano Viena, y los jefes griegos del ejército allí pintados se parecen a los príncipes y caballeros contemporáneos del pintor. Pero ofrecer el pasado según las costumbres del presente no implica en absoluto que éste se tenga por más importante. Más bien es a la inversa: en lo nuevo vuelve lo antiguo. Nada nuevo bajo el sol. En la actual (de 1529) autoafirmación exitosa contra el asalto de los turcos se reproducía el acontecimiento de Issos de hacía casi mil novecientos años. El presente no es enteramente presente, descuella en él con demasiada tenacidad el pasado, y también el futuro. La batalla de Issos prefigura sin duda la batalla actual de Viena, pero también es un preludio de la lucha final entre Cristo y el Anticristo profetizada en el Apocalipsis de Juan. Es un presente dominado por completo por el principio y el final, y que apenas puede dilatarse frente a un pasado poderoso y un futuro igualmente vigoroso.

Antes de la edad moderna, la innovación aparecía como restauración. Incluso el Renacimiento, que tantas novedades aportó, sin embargo creía encaminarse de regreso hacia los orígenes. Antaño, era obvio que lo que estaba obligado a justificarse era lo nuevo, no la continuación de lo antiguo. Hoy sucede a la inversa, la que tiene que justificarse es la tradición, no la innovación. Cuanto más densa y dilatada es la red comunicativa, o sea, la línea horizontal, tanto más dominante se hace lo nuevo respectivo frente al pasado y al futuro, o sea, la línea vertical. Antes se imitaba lo pasado, o se imitaban las ideas en su idealidad, hoy el objeto de imitación es el presente. También los medios de almacenamiento contribuyen a esta desvirtuación del pasado. Presentan los acontecimientos del pasado en forma de película, de fotografía, de foto o de grabación, con lo que la irreversibilidad del flujo temporal queda suprimida. El acontecer de un instante puede reproducirse, lo cual tiene consecuencias evidentes para la realidad experimentada de

manera inmediata. No podremos escuchar nunca más un acontecimiento musical, un tiempo hecho audible de la misma forma que lo escuchaban algunos en tiempos pasados, que eran muy conscientes de estar participando en un hecho único, irrepetible. Los medios de almacenamiento ya existían con anterioridad: la partitura, el libro, la carta, la imagen; pero al ser más escasos, producían un efecto aurático, a veces incluso sacral, y en ningún caso cotidiano. En cambio, la técnica moderna posibilita reproducciones cotidianas, de manera que desaparece el aura de lo singular. Vivimos con total naturalidad con la mano en el botón de *replay*, y se nos cuela con facilidad el sentimiento de que podemos repetir la vida en su irrevocable fluir.

El pasado, en la época de la posibilidad de su reproducción técnica, por dar otro giro a la formulación de Walter Benjamin, se convierte en algo que podemos actualizar como queramos. También esto contribuye a la revalorización del presente.

En definitiva: tiempo socializado significa que el presente toma el poder, significa almacenar el pasado, gestionar el futuro y tender sobre el presente una densa malla de estímulos temporales. Aumenta la presión temporal engendrada por la sociedad. Pero ¿qué es lo que oprime cuando crece la presión temporal? ¿De dónde viene la aceleración?

# 5

# Tiempo gestionado

Vivimos hoy bajo un régimen riguroso del tiempo: tiempo de trabajo estrictamente regulado, tiempo libre, tiempo de escolaridad y formación, horarios coordinados con exactitud en el tráfico y en la producción. Conviene observar plazos, sobre todo con los exámenes y los créditos. En la economía de la competencia se trata de ganar tiempo, de estar antes en el mercado con los nuevos productos, de introducir innovaciones con mayor rapidez. Se vuelve más densa la red de los enlaces temporales, el individuo se siente cautivo de los horarios, impuestos por uno mismo o por los demás. Nos vemos forzados a pensar sin cesar en el tiempo, por lo que se refiere a su aprovechamiento óptimo, cómo podemos ahorrarlo o si debemos regalárselo a alguien. Con semejante presión, el tiempo se transforma en una especie de objeto que puede tratarse como una cosa existente, en cuanto lo dividimos, lo aceleramos, lo valoramos, o lo administramos. Y sobre todo, se trata de un objeto que es escaso.

El tiempo es escaso. ¿Cómo puede el tiempo en general hacerse escaso? El tiempo mismo no puede hacerse escaso, escasea solamente en relación con determinados proyectos. Cada actividad, cada suceso requiere una determinada duración. Hay poco tiempo a disposición porque, por ejemplo, otras actividades y sucesos requieren a la vez su tiempo, y éste acaba escaseando. Puede escasear también, tal como sucede la mayoría de las veces, porque no se ha calculado debidamente la duración que un proyecto necesita. En cualquier caso, la escasez no es ninguna propiedad del tiempo, sino un problema que se presenta con su gestión. La escasez de tiempo no es una cosa que se hace, no es ningún dato, sino, en el sentido literal, un hecho. La escasez de tiempo es una consecuencia de cómo el tiempo se introduce en la conciencia social y es allí elaborado. El tiempo siempre se

hace escaso solamente con respecto a las acciones, y la escasez de tiempo es provocada tan sólo por acciones. Cuando, por ejemplo, el tiempo se hace escaso antes de la tormenta para poner a cubierto el heno, la causa no es propiamente la tormenta, sino el proyecto de cosecha precisamente en este momento. El tiempo puede escasear también cuando se compite por el aprovechamiento de determinados espacios temporales, como cuando a la sala de espera de un médico acuden demasiados pacientes. La escasez de tiempo que se presenta en sistemas de acción tiene como consecuencia la cosificación del tiempo, hasta su transformación en mercancía. Se procede entonces como si el tiempo fuera un bien escaso, que se ha de vender tan caro como sea posible y, lo mismo que otros bienes económicos, se puede hacer escasear para elevar su precio.

Probablemente, en esta escasez de tiempo condicionada por la gestión social, se esconde un problema existencial, a saber, el hecho de que el propio tiempo de vida siempre tiene que parecerle escaso al hombre, pues éste sabe que está limitado por la muerte. Por lo regular siempre tiene más planes que tiempo para realizarlos. En los antiguos dramas teatrales aparece con frecuencia la escena cómica en la que, cuando a uno le sale al paso la parca (o la figura de la muerte guadaña en mano), replica con prisa y suma angustia que no tiene tiempo para morir, que todavía le quedan muchas cosas por hacer.

La escasez de tiempo condicionada socialmente encubre este problema existencial a la percepción cotidiana, aunque de tal manera que, indirectamente, lo vuelve a hacer consciente a esta última. Como no nos gusta que nos recuerden nuestro final, estamos dispuestos a dejarnos azuzar por los plazos que nosotros mismos hemos establecido. Por fin querría tomarme tiempo para mí mismo, decimos, y pronto dejamos estar este propósito para volver a las ocupaciones cotidianas. ¿Por qué? Quizá porque precisamente el mundo de los objetos distrae, mientras que lo personal está más cercano a la existencia y por eso hace translucir con mayor claridad el límite existencial. Si no queremos que nos recuerden la propia muerte, habríamos de ser cautos con el intento de tomarnos tiempo para nosotros mismos. La alienación protege frente a la dimensión existencial; de ahí que,

a la inversa, Heidegger interprete el precursar la muerte como una gran acción de la autenticidad. Aunque sigue siendo válida la regla expresada en un verso memorable:

> De tanta vida cotidiana,
> en general nos escapa,
> cómo el plazo de la vida
> un día no lejano expira.[1]

Hasta ahora hemos hablado de la escasez de tiempo en el actual sistema social y de la penuria de tiempo como problema existencial. Pero si miramos varios siglos atrás, descubrimos además otras dos formas de escasez de tiempo que en la actualidad llaman menos la atención, aunque siguen actuando de manera subliminal: la penuria temporal en la comprensión del tiempo histórico y en la del tiempo de la historia de la salvación.

Comencemos con el caso de la historia de la salvación. Según la fe cristiana, se trata de aquel tiempo que nos queda todavía hasta la segunda venida de Cristo y hasta el juicio final. Este tiempo era ya escaso por el mero hecho de que no se sabía cuándo iba a llegar el Señor. Cristo, enseñaba Pablo, llega súbita e inesperadamente, «como ladrón en plena noche».[2] Por tanto, para el cristianismo primitivo había una esperanza en la próxima venida, se contaba con el próximo retorno y la redención. Era historia en la sala de espera, en cualquier momento puede abrirse la puerta y seré llamado al despacho del tratamiento médico. A quien quería pertenecer a los elegidos se le recomendaba aprovechar su tiempo para una radical conversión interna.

Ésa era la escasez escatológica de tiempo, en la cual no cambió nada, en principio, cuando la esperanza de la próxima venida sufrió un desengaño y el Occidente cristiano hubo de adaptarse al aplazamiento de la esperanza de la salvación. También bajo estas circunstancias seguía manteniéndose la exigencia de aprovechar el tiempo de la vida en orden a la salvación del alma. Para esto el tiempo es siempre escaso, pues no sabemos cuándo se producirá el final de cada uno de nosotros. Por eso, mucho antes del

régimen económico del tiempo en la era industrial, se había instalado un régimen del tiempo bajo el aspecto de la economía de la salvación, con prohibiciones igualmente rígidas de dilapidar el tiempo. La interiorización del mundo de la fe a través del protestantismo incluso elevó la sensibilidad para el tiempo y agudizó la conciencia con respecto a éste. Según los presbiterianos, la dilapidación del tiempo es un pecado grave. Desde su punto de vista, el lapso de tiempo es «infinitamente breve y valioso para "afianzar" la propia vocación» al estado de gracia. «Es absolutamente rechazable en el plano moral la pérdida de tiempo por la vida social, la "conversación indolente", el lujo, e incluso por dormir más de lo necesario para la salud.»[3] Max Weber interpretó esta aversión a dilapidar el tiempo, condicionada por la historia de la salvación, como un presupuesto intelectual de la ética del ahorro en el capitalismo moderno.

Es probable que en las actuales formas de aversión a la pérdida de tiempo haya todavía restos de la misma impronta de la historia de la salvación, como si fuera la réplica de una inquietud antigua que ya se ha hecho completamente terrenal. Niklas Luhmann[4] ha llamado la atención sobre el hecho sorprendente de que se haya mantenido esta inquietud, a pesar de que no amenace ya ningún final o juicio del mundo. Parece, según deduce este autor, que la idea de una riqueza de tiempo «tiene que prohibirse, incluso moralmente»,[5] porque es incompatible con las exigencias estructurales de las sociedades modernas. Aunque no esté en juego la salvación del alma, no obstante, sigue siendo algo muy malo perder el tiempo. Vivimos, dice Luhmann, en una época de la ideología del tiempo de los «objetivos variables». Da igual qué se persigue, lo principal es conseguirlo pronto.

La edad moderna ha transformado el sentido de la antigua historia de la salvación de cara al proceso de progreso histórico orientado hacia un fin. Con el comienzo de la época de las máquinas los seres humanos empezaron a representarse la historia en general como una especie de máquina, que transcurre con rigor legal, y produce un progreso con tal de que sepamos servirnos de ella adecuadamente. La historia pareció dominable como nunca antes. De ahí se desprendieron nuevas variantes de escasez de tiempo. El actor consciente de la historia tenía que plantearse las preguntas:

¿cómo se sirve al progreso?; ¿cómo es posible acelerarlo?; ¿qué fuerzas contrarias a él hay que impugnar y excluir? El tiempo era escaso; en ese momento se podía perder la historia como se pierde un tren. También el que se confiaba a la lógica de la historia era reclamado, no obstante, como comadrón de lo nuevo. Había que estar en el lugar con presencia de espíritu en el momento debido. Era necesario adaptarse también al compás de la máquina de la historia. Robespierre, en la Revolución francesa, y Lenin, en la Revolución rusa, argumentaron refiriéndose a la escasez de tiempo. Desde este punto de vista, el terror que se puso en marcha era también un método para el ahorro y la aceleración del tiempo. Era la revolucionaria economía temporal del proceso breve. Robespierre hizo construir la guillotina y Lenin puso en marcha los comandos de ejecución. Más tarde Mijaíl Gorbachov pondrá en claro la conciencia acumulada desde entonces con esta fórmula: «La vida castiga al que llega demasiado tarde».

El tiempo que trabaja para la revolución tiene sus coyunturas, se concentra a veces en el instante revolucionario, en la ocasión propicia, que se presta a la intervención audaz. En la antigüedad griega el tiempo entendido en el sentido del instante propicio, que ha de ser aprehendido con presencia de espíritu, se llamaba *kairós* y era representado como una cabeza con un rizo caído en la frente. Las revoluciones son con frecuencia aceleraciones sangrientas de la historia en condiciones de escasez de tiempo. En tales situaciones, donde hay que legitimar la posición de aferrarse al pasado y solamente es obvia la actitud del cambio y de la renovación, al que opta por el cambio todo le parece demasiado lento.

Con la Revolución francesa se apodera de la vieja Europa una aceleración histórica, que produce un nuevo estilo de política. Ésta, que antes era una especialidad de las cortes, se convierte ahora en un asunto del corazón también para los ciudadanos, e incluso para los campesinos. Éstos confían conseguir a través de ella una liberación personal y mejoras sociales, y las esperan con toda la rapidez imaginable, a ser posible durante la propia vida. Hemos de ver con claridad la aceleración colosal de lo político que esta cesura histórica trae. Las cuestiones de sentido, en las cuales antes era competente la religión, se dirigen ahora a la política. Las llamadas preguntas últimas se transforman en tareas de la política del día:

«libertad, igualdad, fraternidad» son lemas políticos que apenas pueden negar su origen religioso. Ahora es la política la que promete una especie de redención. Hasta la Revolución francesa, la historia era para la mayoría un acontecer inerte, lento, interrumpido por algunas turbulencias fatales, que irrumpían sobre los seres humanos como catástrofes naturales. Con los acontecimientos de 1789 llega en gran formato la visión de que la historia puede hacerse. El destino no es más que política, dice Napoleón. Ésta se convierte en un motor de la aceleración en un entorno en el que, por lo demás, también se pone en marcha el desarrollo económico, social y técnico, con un alcance y un ritmo impensables hasta entonces.

En *El manifiesto comunista* de Marx y Engels figura la formulación hoy clásica de este furor acelerador del mundo burgués:

> La constante transformación radical de la producción [...] marca el sello de esta época [...]. Se disuelven todas las relaciones enmohecidas ya por su permanencia ancestral, con su cortejo de creencias y de ideas veneradas durante siglos [...]. Todo lo estamental y permanente se evapora, todo lo sagrado es profanado [...]. Sumisión de las fuerzas naturales, maquinaria, aplicación de la química a la industria y a la agricultura, navegación a vapor, trenes, telegrafía eléctrica, roturación de continentes enteros, navegación fluvial, poblaciones enteras salidas de la tierra como por encanto; ¡qué siglo del pasado barruntaba que tales fuerzas de producción dormían en el seno del trabajo social![6]

Lo que aquí se nos presenta es una dinámica aceleradora que no parte de la determinación del fin, como en la historia de la salvación y en el concepto de la historia del progreso, sino que en cierto modo empuja en las espaldas de los actores como lógica del proceso de producción, que puede describirse así: la economía anterior, que se reducía a cubrir las necesidades, en la época industrial ha sido suplantada por el proceso económico, cuya fuerza propulsora es el empleo de capital. Este proceso desata una enorme fuerza aceleradora, pues los capitales invertidos tienen que obtener beneficio con la mayor rapidez posible en medio de la competencia. Sólo así es posible afirmarse contra los competidores. Se trata de anticiparse en el tiempo. La economía capitalista se apoya en muchos aspectos en el aprovechamiento de tales anticipaciones temporales, las cuales tienen una importancia tan grande, que Karl Marx pudo hacer la constatación, válida aún hoy, de que toda economía es en definitiva

economía de tiempo. Los ocupados venden su tiempo de trabajo y su cualificación al capital, y, junto con el tiempo empleado por las máquinas y su efectividad, se origina el incremento de la producción. Así el tiempo entra en el sistema económico y se transforma en un valor que puede calcularse, comprarse y venderse. El tiempo se convierte en mercancía, el tiempo es dinero. Y puesto que el incremento de la productividad acarrea ventajas en la competencia, por cuanto permite estar en el mercado de manera más económica y rápida e incluso, si es posible, con productos innovadores, surge una coacción económica a la aceleración en los métodos de producción y en el cambio de productos. Se procura también que se abrevie la duración de los productos. Por eso, la economía de la aceleración implica la economía del despilfarro. La aceleración produce la enorme y creciente ola de proa de los desechos: la producción no sólo deja detrás lo que para ella es pasado, la basura, sino que lo desplaza también por delante. Nuestro pasado, como desecho, es también nuestro futuro.

Por tanto, en el futuro no sólo se apilan los despojos, sino también los términos de amortización del crédito. El crédito es otro factor de la aceleración.

Sin duda el crédito ha formado parte siempre del negocio. Permite la actividad económica y el consumo. El sistema de crédito es en sentido eminente una administración del futuro. Los medios de crédito en circulación se basaban hasta el momento presente en el valor añadido, que había tenido que producirse ya en un momento del tiempo y, por eso, estaban a disposición para financiar otros proyectos. Por tanto, se basaban en un valor añadido en el pasado. Siempre se ha especulado con tales valores, es decir, con los negocios basados en el posible incremento de valor en el futuro. Por ejemplo, Tales de Mileto, el padre de la filosofía occidental, ayudándose con sus observaciones del tiempo y los cálculos astronómicos, previó la llegada de una excelente cosecha de aceitunas y, recurriendo a créditos, alquiló numerosos molinos de aceite. La especulación salió bien: la cosecha fue buena y los molinos eran escasos; de manera que Tales, que los había alquilado a otros, hizo un buen negocio, se convirtió en un hombre rico y demostró una vez más que sabía especular bien tanto en el plano filosófico como en el de los negocios.

En época reciente se han producido algunos cambios enormes en el campo de la especulación. En el pasado asistíamos al «capitalismo del ahorro», tal como lo calificó Ralf Dahrendorf. Pero el escenario ha dado un vuelco con el actual «capitalismo del dinero prestado». Ahora, por lo que se refiere al valor añadido, se hace una permuta del pasado por el futuro y en el sistema se toman préstamos a gran escala, unos préstamos que no tienen ninguna base en una creación de valor ya realizada, sino que descansan en una esperada creación de valor. El futuro es consumido ya ahora y se somete a la especulación bursátil. Los productos financieros en circulación, que en la crisis actual casi han llevado al desmoronamiento del sistema financiero, no tenían el carácter de productos reales, sino que constituían un tejido de expectativas y promesas, las cuales eran quimeras y fantasmas no del pasado, sino del futuro. Se consumió el futuro, tal como se hace también en el endeudamiento estatal y en la destrucción del medio ambiente, de modo que dejamos a hijos y nietos un mundo de residuos venenosos y de cuentas pendientes. La actitud de «consume ahora, paga más tarde» se apoderó de todos los ciudadanos y posibilitó un enorme mercado crediticio, donde los actores podían hacer dinero a partir de dinero que no les pertenecía y que, propiamente, no existía.

El hundimiento de estos negocios no es otra cosa que una crisis de reajuste de valor. Se hace evidente que desde hace tiempo no había tantos valores como circulaban en el sistema, y este conocimiento produce el mismo efecto que el pinchazo de la burbuja: se escapa el aire. Podríamos decir que en la crisis golpea el futuro y abre los grandes agujeros en los que la economía financiera amenaza con desaparecer una y otra vez. Los costes y los riesgos pueden enviarse fuera, por ejemplo, como residuos al tercer mundo, pero también pueden desplazarse al futuro. Y eso ha sucedido y sucede todavía en una medida que asusta. La economía carga sobre los ciudadanos en general el problema de la evacuación de la basura. Se crean vertederos financieros, los llamados bancos malos, que, a semejanza de los desechos radiactivos, traerán más de una dificultad en el futuro.

En la crisis financiera, entendida como crisis en la administración del tiempo, se ha mostrado drásticamente que vivimos en una sociedad con velocidades diferentes. El compás del tiempo en el que se cierran los

negocios en la economía financiera es rápido en sumo grado y exige reacciones veloces. Las transacciones automatizadas en el mercado financiero se acercan hoy a la velocidad de la luz. Los servidores informáticos que reciben milésimas de segundo antes las informaciones relevantes, por ejemplo, sobre estadísticas de desempleo, intereses o planes y acciones de competidores, tienen ventaja en el negocio especulativo automatizado. Todo esto ya nada tiene que ver con una conducta responsable y emprendedora. Decisiones sobre el destino financiero de estados enteros pueden caer en tales vuelos ciegos de los mercados. A diferencia de esto, en el caso de los prestatarios y ahorradores ordinarios hay todavía sosiego. Los grandes operan globalmente en la multitud de densos entretejimientos, los pequeños actúan en un campo local, que puede abarcarse con la mirada. En los unos se trata de réditos, en los otros de rentas, casas propias, y otras redes de seguridad de la propia vida. En los puntos de contacto de las esferas se producen accidentes de trabajo. Alguien administra a tenor de la costumbre antigua, con lealtad y fidelidad, pero el socio ha sido barrido del mercado en algún negocio vertiginoso. Un problema de sincronización, constatan los economistas con frialdad, sin duda también para enmascarar que se trata de que los grandes se enriquezcan con los pequeños. Los que están abajo no se han enterado todavía de cómo transcurren las cosas arriba y, sobre todo, de lo rápidas que éstas pueden ir. Y los problemas de sincronización no son ningún asunto secundario, sino que cuestionan el funcionamiento de los sistemas. Quizá no tiene gran importancia el que el tiempo ganado en un tren de alta velocidad se pierda en el enlace con un tren de cercanías. Pero son más graves los problemas de sincronización entre el desarrollo tecnológico y la formación. Los conocimientos y las cualificaciones envejecen cada vez más deprisa. Las experiencias de la vida se desvirtúan. Se nos dice que hemos de ser flexibles y aprender de nuevo constantemente. Apenas se da ya la clásica vida laboral; hoy día, en cada biografía caben varias vidas laborales, incluyendo los periodos vacíos de paro.

También la política, por no ser suficientemente rápida, no puede hacer otra cosa que seguir con la mirada el desarrollo y los movimientos en el mercado. Se hace cada vez más difícil construir un marco estable para la

actividad económica y los procesos sociales, a pesar de la avalancha de leyes con las que, sin gran entusiasmo, se intenta regular esta evolución.

En analogía con el compás revolucionario de las máquinas, la economía actúa a ritmo rápido, mientras que las decisiones de la política, sobre todo si se atienen al procedimiento democrático, se producen lentamente. Por ejemplo, bajo el bonito nombre de un tratado de libre comercio se introducen, en gran medida de manera clandestina, sistemas jurídicos independientes del Estado, mediante un procedimiento que quiere apalancar la democracia en su necesidad de tiempo. El tiempo apremia, es escaso para introducir lo mejor, y se requiere buena dosis de valor para tomar ciertas decisiones de gran alcance.

La aceleración general, que consume más futuro, tiene el efecto paradójico de que estrecha el horizonte del tiempo. Dirige la atención a los problemas de hoy, pero no a los de mañana o pasado mañana. La aceleración en la producción y en el consumo, y el desplazamiento de los riesgos al futuro unido con ello, deberían compensarse con una desaceleración, ralentización y tendencia a la perduración. Pero en los estados industriales occidentales contribuye también a que no se llegue a eso el hecho de que, en sociedades con tasas descendentes de reproducción biológica, se difunde la mentalidad de ser los últimos consumidores. Sabemos que estas personas no están dispuestas a diferir, pues lo esperan todo del presente, y no necesitan tomar en consideración la descendencia. En un sentido banal se les puede aplicar la sentencia de Fausto, pensada originariamente en un sentido diferente: «Y lo que a la humanidad entera se ha concedido, me dispongo yo a disfrutar en el interior mío».[7]

Se pone de manifiesto que en la sociedad acelerada suceden ambas cosas: con la acción repercutimos lejos en el futuro y a la vez huimos de él hacia el presente, que queremos dotar de ricos medios e impermeabilizar frente a un futuro amenazador. Nunca hemos tenido el futuro tan cerca como hoy, en concreto bajo la forma de los riesgos producidos por nosotros mismos, de los cuales hemos hablado ya en el capítulo sobre el tiempo del cuidado. Por el rodeo a través de los riesgos, el futuro llega al presente. «Los lazos del entorno de la acción humana», escribe Helga Nowotny, «se

convierten en lazos de tiempo que repercuten en el presente.»[8] Podríamos decir que la aceleración llega a tal grado que ya siempre ha comenzado el futuro.

Cuando este estilo acelerado de vida y la correspondiente experiencia del tiempo eran todavía nuevos, Georg Simmel intentó caracterizarlos con la expresión «aumento de la vida nerviosa».[9] Crece el número de estímulos que llegan simultáneamente y en densa sucesión al individuo, que de algún modo ha de reaccionar ante ellos. «Con cada paso sobre la calle, con el ritmo y la multiplicidad de la vida económica, profesional y social», el individuo se ve puesto ante nuevas tareas. Se consume más conciencia, dice Simmel con toda brevedad. ¿Por qué más conciencia? ¿No tenemos a disposición también sentimientos y costumbres para exonerarnos? Ése es exactamente el problema, dice Simmel. La aceleración es tan fuerte, que no tenemos suficiente tiempo para acostumbrarnos al rápido cambio, el alma no es capaz de seguir pues obedece a un ritmo temporal más lento, y por eso es la conciencia, el estrato superior y en consecuencia más móvil, la que queda afectada sin cesar, mientras que los «estratos inconscientes del alma» ciertamente se ven envueltos en una inquietud, pero no la convierten en un elemento de su auténtica vida, que es la «tranquila armonía de las costumbres no interrumpidas».

Al hablar de aceleración hemos de evitar una tergiversación que se cuela con facilidad. Así como el tiempo mismo no puede hacerse escaso, de igual manera no puede acelerarse. Los que se aceleran son los sucesos y cursos de acontecimientos en el tiempo. La impresión de aceleración surge también cuando dentro de una sección de tiempo crecen el número y la densidad de sucesos o informaciones que nos afectan y exigen nuestra reacción. El sociólogo Hartmut Rosa da una definición aceptable de la aceleración del tiempo de la vida. Escribe que se trata de un «aumento de los episodios de la acción y/o de las vivencias por unidad de tiempo».[10]

La experiencia del mundo a través de los medios produce la sensación de aceleración por el simple hecho de que, de acuerdo con la definición mencionada, crece «el número de los episodios de las vivencias por unidad de tiempo». Pero como estas vivencias de hecho no pasan de ser episódicas, puesto que en la mayoría de los casos no siguen elaborándose y no quedan

integradas a la experiencia personal, tales experiencias son tenues, no tienen ninguna persistencia y desaparecen como un fantasma. En la experiencia de los medios de comunicación eso tiene validez para casi todos los casos. Conocemos la paradoja de la televisión: después de una noche ante el televisor, solemos olvidar en un instante lo que hemos visto. Se ha esfumado. Paul Virilio usó en este contexto la fórmula: «parados con velocidad vertiginosa».[11]

Tenemos de un lado la aceleración a través de los medios técnicos de comunicación. Y, por otro, estamos ante la aceleración de los medios reales de movimiento. Las técnicas de superación virtual del espacio se perfeccionan y son utilizadas por más personas cada vez; y, sin embargo, crecen también los viajes físicos, si bien con tiempo acelerado. Hemos hablado del tren como compás del tiempo unitario; y es igualmente importante y elemental su aportación a la historia general de la aceleración. El ferrocarril, lo mismo que la lógica del capital y la técnica de los medios, es un suceso clave de la aceleración moderna.

Cuando apareció, los coetáneos pronto se dieron cuenta de que representaba un cambio de época. «Comienza un nuevo periodo en la historia del mundo», escribe Heine desde París en la inauguración de la línea a Ruán, «y nuestra generación puede gloriarse de haber asistido a ella.»[12] Se creía que la velocidad del tren, entonces de unos 30 kilómetros por hora, era una amenaza para la vida, y se temían daños permanentes para la salud. Se pensaba que los órganos internos dejarían de trabajar como solían, que los músculos se tensarían y que la masa encefálica quedaría oprimida en los huesos del cráneo. Sencillamente, se decía, el cuerpo no está hecho para esta velocidad. Los temores se extendían a los daños psíquicos; el paisaje que pasa volando, se afirmaba, produce un delirio en el alma, y podría dar lugar a mareos persistentes. Cuando se calmó esta excitación, cuando los seres humanos se acostumbraron al nuevo ritmo y además mejoró el acolchado de los vagones, los viajeros comenzaron a apreciar el deslizamiento tranquilo, aunque faltaba todavía ejercitarse en la mirada desde la ventanilla. Las impresiones del paisaje cambiaban demasiado deprisa, en especial cuando se intentaba fijar las cosas de acuerdo con la costumbre. Todo se desplazaba con rapidez. No podían

evitarse los sentimientos de mareo. Había que aprender la nueva manera de ver. La mirada desde la ventana revelaba cuadros cambiantes, que sólo podían captarse como impresión general, sin posibilidad de perderse en detalles, pues quien lo intentaba estaba perdido en verdad. Un contemporáneo escribía: la mirada desde el tren en marcha «le muestra únicamente lo esencial de un paisaje, que en verdad es un artista según el estilo de los antiguos maestros. No pida pequeños detalles en ella, aténgase al todo, en él está la vida. Finalmente, una vez que el paisaje lo ha fascinado con el ímpetu del colorismo, se detiene y lo deja en su destino». Por tanto, se da allí una contemplación en medio de una alta velocidad. Cuando la velocidad creció más todavía, se produjo el efecto de que «los objetos exteriores pasan rápidos ante los ojos, sin color y sin contorno, de modo que ya no pueden reconocerse».

A partir de este momento, cuando fuera ya no se podía reconocer nada con exactitud, comenzó la lectura en el compartimento del tren. Se dispararon las librerías en las estaciones. En Francia, Louis Hachette, apoyado en el comercio librero de las estaciones, fundó su imperio editorial. Le preocupaba el bienestar anímico del pasajero. En 1852 escribe: «Tan pronto como el viajero ha entrado en el vagón, está condenado a la inactividad». Por eso se desarrolló la idea de «transformar la inactividad y el aburrimiento forzados de los pasajeros durante un largo viaje con distracción e instrucción».[13] En los compartimentos bien tapizados, que reproducían el salón burgués, se emprendía desde ese momento un doble viaje: en el espacio y en la cabeza. En los duros bancos de madera de tercera y cuarta clase, donde se apiñaba el público proletario y el de la pequeña burguesía, sin duda se leía menos, pero la distracción se producía de otra manera: había conversación, risas, se bebía, y el matraqueo regular invitaba a cantar. Los pasajeros llegaban a su destino tiritando de frío y negros de humo.

La velocidad y el estar en camino también pueden resultar atractivos, el tiempo transcurre allí como en un vuelo. La mencionada sentencia de Pascal, según la cual toda desdicha viene de que los seres humanos no permanecen en su habitación no ha logrado transmitir sensatez a los seres humanos. Lo mismo que antes, aun cuando virtualmente estemos siempre

en camino, bajo el aspecto físico nos movemos sin cesar en espacios donde las cosas van tan rápidas como sea posible, para ahorrar tiempo, o para matar el tiempo. Sabemos que la vida móvil acarrea de algún modo la desertización del espacio. Es como si el tiempo expulsado se vengara de los espacios. Para superar con rapidez grandes distancias en un tiempo tan corto como sea posible, se construyen carreteras, raíles y aeropuertos, lo que gasta el paisaje. La alta velocidad fuerza a la construcción de trayectos donde sea posible moverse sin obstáculos y sin que perturben otros móviles. Desaparece la importancia del espacio recorrido. Entre la salida y la llegada hay una especie de túnel; el tiempo que allí se usa ha de pasar en lo posible sin notarse. Por eso, también se hace propaganda con la indicación de que se viaja en una buena carretera, en un buen coche, o en un tren rápido, y que se llega tal como se ha partido: sin arrugas, fresco y relajado. Se hacen desaparecer los esfuerzos para acercarse a un lugar alejado.

Y es muy probable que sólo sea posible experimentar algo por el camino del acercamiento. Quien va muy deprisa en cualquier lugar, no está en ningún lugar. Los etnólogos cuentan acerca de los aborígenes de Australia que, después de largas marchas a pie, se sentaban algunas horas antes de su destino, para que el alma tuviera tiempo de llegar. Antaño, viajar era una experiencia, el viajero llegaba transformado. Pero hoy puede decirse: el que llega siempre como el mismo, también igualará entre sí los lugares a los que llega. La movilidad global uniforma los espacios. Y las mercancías, el capital y los torrentes de información, que circulan alrededor del globo, producen algo semejante allí donde llegan. Igualan entre sí las situaciones. Lo local se hace de hecho global.

La aceleración actual tiene numerosos aspectos. Con la aceleración técnica en el tráfico, en la comunicación, la producción y el consumo se acelera también el cambio social en la profesión, la familia, la pareja, hasta dentro incluso de los proyectos individuales de la vida. La sociedad entera, aun cuando su marco exterior permanezca estable, se ha puesto en movimiento, han crecido las exigencias de flexibilidad al individuo. Hay que hacerse a la idea del cambio de lugar y de profesión, e igualmente a los ascensos y descensos sociales. El rápido cambio de situación en el trabajo y en la vida desvirtúa las experiencias. Hay que aprender siempre de nuevo.

Los productores envejecen y con mayor rapidez todavía envejecen sus productos. Todo se ve enredado en una enorme competencia opresora. Hablamos impotentes del tiempo acelerado, para expresar el sentimiento de que los resortes individuales de tiempo se hacen cada vez más escasos, comparados con la cantidad creciente de ofertas y exigencias.

También la naturaleza que consumimos queda absorbida en esta aceleración. Por ejemplo, las reservas de energía, que son tiempo materializado pues se han formado a lo largo de millones de años en forma de materias fósiles. La acelerada sociedad industrial las consume en tiempo muy breve; y de igual manera la multiplicidad de las especies, para cuya producción la evolución necesitó enormes espacios temporales, se desintegra de nuevo en breve tiempo. Se consumen los tesoros que el pasado ha acumulado y el futuro es grabado con productos de desecho. Alexander Kluge ha encontrado para esto una expresión acertada y califica dicho proceso como un «ataque del presente al resto del tiempo». Pero si el tiempo de la naturaleza y el tiempo de la sociedad entran en conflicto, podemos estar seguros de que nosotros, incitados por el furor de la aceleración social, preferiremos el más corto. Entonces la «capa de moho»[14] de vida (Arthur Schopenhauer) que cubre la tierra retrocedería de nuevo, y el planeta azul, con las bellas curvas de un vientre de Buda, seguiría girando intacto en el espacio cósmico, liberado de los histéricos que durante un tiempo se han cuidado de que hubiera inquietud en su superficie.

Volvamos a la superficie: en el sistema acelerado de la sociedad, su velocidad industrial domina el ritmo temporal del individuo, su tiempo propio. Los estímulos de los medios subyugan el sistema psíquico de inmunidad y generan con ello embotamiento o histeria. El hombre flexible se muestra como un ser al que se le exige en exceso. Por tanto, el sistema de propulsión de la aceleración no sólo funciona exteriormente, alcanza también el interior del individuo, que es impulsado por el pensamiento de que puede perderse algo. Así se apodera de uno el sentimiento de estar atado a una rueda que se mueve con mayor velocidad cada vez.

Acerca de esta situación existe una parábola conmovedora surgida hacia el año 1800, cuando algunos sensibles espíritus románticos ya empezaban a percibir la labor del tiempo. Se trata del famoso texto de Wilhelm Heinrich Wackenroder titulado: *Un maravilloso cuento oriental sobre un santo desnudo*.

El santo del cuento escucha continuamente cómo «la rueda del tiempo» emprende su «silbante revolución» y que por eso se ve forzado a realizar siempre los intensos movimientos de un hombre «que se esfuerza por hacer girar una rueda enorme».[15] Podría decirse que en este santo desnudo se hace patente el concepto de la moderna sociedad del trabajo. No se trata ya de ciertos resultados y productos, sino del movimiento, de la actividad de la rueda, o sea, del proceso mismo del trabajo. Todo tiene que servirle, el consumo, la inversión de capital, la destrucción productiva. Todo se cifra en estar ocupado. Quien se sale del ímpetu galopante del proceso de trabajo se sale del mundo. Lo mismo que el santo desnudo, que hace girar la «enorme rueda», no podemos preguntarnos, en el proceso de trabajo: ¿para qué esta totalidad? Igual que el santo, hemos de estar prestos para «ayudar al frenético [...] impulso con todo el esfuerzo del propio cuerpo, a fin de que el tiempo no incurra en el peligro de pararse un solo momento». El que se mantiene a un lado y se limita a mirar no puede dejar de advertir la ira sagrada del delirante. «Él temblaba ante la vehemencia y les mostraba el ímpetu indetenible de la rueda eterna, el uniforme y acompasado galope del tiempo; le rechinaban los dientes porque ellos no sentían ni notaban nada del engranaje en el que estaban envueltos y eran arrastrados; los arrojaba de sí cuando se le acercaban demasiado en el delirio.»

Los románticos oyeron esta «estrepitosa rueda del tiempo», que llena el tiempo de la vida con su ruido y el incesante movimiento. Pero buscaron también otra cosa, algo que nos arrancara de ese miserable rodar, y que Wackenroder califica como «la añoranza devoradora de bellas cosas desconocidas». En el cuento ha terminado la música de las esferas del universo, que salva al laborioso de la febril actividad. La vida socializada y

administrada se abre al tiempo del mundo. Para el cuento romántico, «allí sonaban todas las estrellas»; la mirada al cielo nocturno es embelesadora y muy prometedora; pero ¿se da todavía un cielo así para nosotros hoy?

# 6

# Tiempo de la vida y tiempo del mundo

El hombre es un ser excéntrico. Puede salirse de su centro, considerarse desde fuera y pensarse entonces en una lejanía tal, que al ver el todo donde está contenido se sienta sobrecogido de horror. Nietzsche lo ha formulado de manera penetrante:

> En algún apartado rincón del brillante universo, desparramado en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el momento más orgulloso y falaz de la «Historia Universal»; pero, a fin de cuentas, sólo duró un instante. Tras unos breves suspiros de la naturaleza, el astro se heló y los animales inteligentes perecieron.[1]

Nosotros, los «animales inteligentes», que hemos inventado el conocimiento, conocemos también el tiempo, el propio y el del mundo, y sobre todo la diferencia entre ambos tiempos. Esta diferencia nos obliga a la confesión de que somos un átomo minúsculo tanto en el espacio como en el tiempo. Somos seres del instante, pero podemos imaginarnos en enormes espacios de tiempo. Únicamente eso nos da algo sublime, una especie de dignidad, pues el enorme todo del tiempo del mundo se balancea como una pirámide invertida, en la punta de una inteligencia que cuenta con lo infinito y, sin embargo, es ella misma finita. Se le han concedido solamente algunos «alientos de la naturaleza».

El tiempo de la vida es limitado. Pero ¿qué sucede con el tiempo del mundo?, ¿también éste es limitado? ¿Quizá es también algo surgido, que empezó una vez y terminará en un determinado momento? ¿O bien carece de principio y de fin, y es la duración por excelencia en comparación con los sucesos que acontecen y tienen siempre un principio y un fin? En tales preguntas se enredó el pensamiento ya en la antigüedad griega.

En los mitos griegos el tiempo es pensado como carente de principio, a diferencia de los dioses, que con las historias de su nacimiento tienen un principio en el tiempo. Tampoco son señores o creadores del tiempo; más bien, están sometidos a él. Hesiodo cuenta la historia tumultuosa de su comienzo. La Gea de «amplio pecho» (la tierra), fecundada por Eros, parió a Urano (el cielo), que luego se desposó con su madre y engendró la siguiente generación de dioses, los uránidas, entre ellos Océanos y Cronos. Éste, uniéndose a su hermana, engendró otra generación de dioses, a la que pertenecía Zeus (en el capítulo sobre el cuidado nos hemos encontrado ya con Júpiter, su correspondiente nombre latino). Pero temía a su descendencia y la devoraba. En la tradición, la imagen de Cronos devorando a sus hijos se mezcla con Cronos, el dios del tiempo. De ahí surge la imagen terrible del tiempo que lo devora todo. Los griegos creen que sus dioses han nacido, pero que son inmortales. Pueden mirar al futuro. Por ejemplo, saben que Aquiles caerá y, sin embargo, no pueden impedirlo. Son inmortales pero no están por encima del tiempo del mundo, sino que están sometidos a él. El tiempo en el que actúan los dioses va también más allá de éstos, pertenece al *Apeiron*, a lo ilimitado.

Un tiempo ilimitado del mundo no tenía por qué implicar algo inquietante mientras estaba articulado por el tiempo cíclico. El ciclo amortigua el posible horror ante una linealidad sin fin, en la que cada suceso es singular y no se repite, sino que desaparece, como si nunca hubiese sido. Frente a esto el ciclo ofrece el sentimiento de la permanencia en el tiempo y todavía pertenece hasta hoy a nuestras experiencias elementales: las retornantes estaciones del año, los periodos del Sol y de la Luna, incluida su repercusión en las mareas, con la bajamar y la pleamar, los ciclos de la vida vegetativa. Las sociedades agrarias se orientaban con ellos, y los procesos naturales marcaban el ritmo de siembra, recolección, caza y pesca. Esas sociedades constituían un tiempo orgánico en medio de tales procesos y en unión con las costumbres y los rituales sociales, similares a los ciclos retornantes. A los habitantes de la sociedad actual les gusta glorificar románticamente este tiempo. Y lo cierto es que donde se experimenta el orgánico tiempo cíclico, aunque sólo sea de manera rudimentaria, esa experiencia es capaz de ofrecer apoyo a la conciencia

estresada ante el tiempo lineal, que transcurre de manera irrevocable. Por lo demás, a quien se sumerge aunque sólo sea por breves instantes en el tiempo orgánico, el movimiento social del tiempo se le presenta muy pronto como una agitación cómica. La perspectiva del tiempo cíclico desdramatiza y amortigua histerias. En todo caso, el transcurso cíclico del tiempo del mundo da una impronta orgánica y es muy apto para sincronizar el tiempo de la vida y el tiempo del mundo, tanto más por el hecho de que el ritmo del propio cuerpo está ordenado de manera cíclica.

En el plano histórico, con el cristianismo se ha presentado una concepción nueva por completo del tiempo del mundo. Hemos hablado ya de su administración bajo el aspecto de la historia de la salvación, de la esperanza, de la idea fija del tiempo que se hace escaso, y de las prohibiciones de dilapidar el tiempo que iban unidas con ello. En nuestro contexto actual se trata de mostrar que, en el intento de poner de manifiesto la nulidad del tiempo del mundo en el horizonte de la presencia divina, sale a la luz la estructura profunda de la experiencia del tiempo con una claridad nunca conseguida antes. Eso sucede en el libro undécimo de las *Confesiones* de Agustín, esa reflexión occidental sobre el tiempo tantas veces citada.

En realidad, no es tan trascendente que la pregunta por el tiempo sea planteada en un libro de recuerdos, pues recordar implica ya un pensar el tiempo. Agustín se pregunta cómo ha llegado a ser el que es ahora, un convertido a la fe, e incluso un obispo. Mira hacia atrás, a un tiempo de búsqueda y de caminos errados. Todo el libro está dispuesto como un diálogo con Dios, con el señor del tiempo. Eso es más que retórica; bajo la modalidad de un diálogo imaginario, casi de una oración, el autor se atiene a la apertura y la sinceridad, pues ante su Dios no puede fingir. Agustín aborda el problema del tiempo como un enigma que Dios le ha encomendado. «¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé; pero, si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé.»[2]

¿Qué es tan enigmático en el tiempo? Es esta singular nulidad en sentido estricto, que Agustín no toma como un dogma teológico, sino como referencia a una experiencia propiamente misteriosa. Agustín adquiere conciencia de que el ser del presente está envuelto por dos tipos de no ser:

el ya no del pasado y el todavía no del futuro. El tiempo, dice Agustín, es y a la vez no es. Tomemos el presente. Éste tiene un ser, según parece. Pero desaparece en el pasado y ya no es. ¿Cuánto dura el presente, un año, un día, un minuto? No es divisible, en sentido estricto apenas tiene extensión. Digo «ahora» y este ahora ya ha pasado. Al final retenemos tan sólo un punto minúsculo de presente. Es infinitamente corto, pero, mientras vivimos, no cesa. Hay siempre un ahora. Ése es el pensamiento preciso, antes esclarecido, del presente permanente.

¿Es, pues, el tiempo este ahora del presente, o bien es aquello hacia donde éste desaparece? Pero entonces el tiempo no sería un ser, sino un desaparecer. Por lo demás, en esto nada cambiaría el futuro, pues también él no es sino algo que viene hacia nosotros, corre a través del punto ahora y luego desaparece. Por tanto, llegamos al resultado paradójico de que el tiempo en el futuro todavía no es y en el pasado ya no es, y de que, como presente, está reducido a un momento casi sin extensión: el ahora. Pero si estuviéramos reducidos en verdad al punto del ahora, y si cada ahora se tragara el ahora pasado, no sería posible ninguna experiencia del tiempo. ¿Cómo se hace posible ésta? Agustín responde: porque en el desaparecer retenemos todavía lo desaparecido. El presente no se ha ido sin más, permanece durante un rato en el recuerdo, en una imagen persistente. El alma, dice Agustín, ciertamente está referida al ahora, pero el pasado permanece en ella todavía durante un rato, y este a la vez de ahora y antes da el lapso de tiempo que sólo puede experimentarse en el alma, lo cual constituye el aspecto decisivo.

La capacidad del alma de retener un lapso de tiempo por medio del recuerdo pertenece al tiempo interno, y posibilita la percepción del externo. Esta observación lograda mediante la introspección, según la cual no experimentamos puntos del tiempo, sino lapsos de tiempo, desde entonces ha sido confirmada bajo diversos puntos de vista. El presente vivido como ahora, escribe William James, «no es ningún corte de cuchillo, sino un respaldo de silla con cierta anchura propia de ella, en el que nos encontramos sentados y desde el que miramos al tiempo en dos direcciones».[3] De manera semejante Edmund Husserl ha analizado fenomenológicamente la vivencia de lo presente como protensión y, a la

vez, retención. Sólo por eso el tiempo no se nos desmiembra en puntos temporales, y sólo por eso podemos experimentarlo como un continuo sucesivo, porque en el momento respectivo lo que acaba de pasar es todavía presente (retención) y, a la vez, esperando estamos atraídos por lo futuro (protensión). Ernst Pöppel, investigador del cerebro, ha medido esta ventana de presente en la percepción: tres minutos dura aquel lapso de tiempo que en cada caso la conciencia comprime en el presente.[4]

Tal como descubrió el biólogo Jakob von Uexküll a finales del siglo XIX, el lapso de tiempo que es comprimido en un presente puede ser mayor o menor en otros seres vivos, y es interesante imaginarse cómo tendría que aparecerle el mundo a un ser con un lapso de tiempo notablemente más largo o corto. Sería como en la cámara lenta y la cámara rápida: día y noche cambiarían en el compás rápido, veríamos crecer los árboles y correr el sol en el cielo. Y, a la inversa, si el lapso de presente se abrevia, por ejemplo, en mil unidades, una bala disparada se mantendría sin moverse en el aire.

Ahora bien, prescindiendo de lo largo que sea un lapso de presente, tiene que ser un lapso, y no sólo un punto, pues de otro modo sería imposible la percepción del tiempo. Es muy importante atenerse a estas consideraciones fenomenológicas, aun cuando sean cuestionados por las modernas ciencias naturales, en especial por la física. No habríamos de olvidar que si una manera de pensar cuenta en exclusiva con puntos temporales, no alcanzará en absoluto el tiempo como un continuo experimentable de la duración. Así como la línea no es la suma de los puntos, sencillamente porque un punto carece de extensión y, a partir de lo inextenso no se llega a lo extenso, de igual manera el continuo del tiempo no es la suma de los puntos temporales, por la simple razón de que un punto del tiempo carece de duración y, por más puntos del tiempo que sumemos, no obtendremos ninguna duración. Después de esta digresión sobre el cálculo de puntos del tiempo como intento de hacer desaparecer en el tiempo precisamente lo temporal, volvamos otra vez al tiempo vivido.

Sólo cuando la percepción del presente linda, por una parte, con la retención en el recuerdo y, por otra, con la expectativa proyectada hacia el futuro, llega movimiento al tiempo y éste se hace experimentable en cuanto tal. Lo que abre la dimensión del tiempo no es la fijación de puntos

temporales, sino la vivencia del tiempo como este extenderse. Según hemos dicho, la dimensión temporal se da solamente para un observador consciente del tiempo. Por eso diremos que el ser humano no sólo está en el tiempo, al igual que todas las demás cosas, sino que «emite, temporaliza, el tiempo», tal como sostiene Heidegger con acierto. En cambio, las piedras, las plantas y la mayoría de los animales están solamente en el tiempo, sin «temporalizarlo» en este sentido.

Pero si ha de presuponerse un observador consciente del tiempo, si hemos de hablar de pasado, presente y futuro, eso tiene la consecuencia paradójica de que, cuando hablamos del pasado cósmico antes de aparecer la conciencia de un observador, estamos hablando de un pasado que nunca tuvo presente, pues no había ningún observador. A lo que fue pasado de esa manera añadimos siempre un observador. Difícilmente podemos, o no podemos en modo alguno, desprendernos de la representación de que algo no puede ser o haber sido sin reflejarse en una conciencia. Esta piedra delante de mí, que no sabe de sí y, por tanto, no tiene ningún presente, que es su pasado sin tenerlo, y que quizá seguirá ahí durante mucho tiempo todavía, ¿cómo está en el mundo? Estas preguntas son inquietantes; tanto, que en tiempos condujeron a la representación de un Dios extendido sobre la totalidad como una pantalla de conciencia, manteniendo todas las cosas en el ser. Dios ha contado todas las cosas, las estrellas en la bóveda celeste, los cabellos en mi cabeza y las hojas de los árboles.

El ser humano no tiene el problema de la piedra, pues su ser está dotado de conciencia y es también capaz de presente. Desde el presente se le ordena su tiempo en el pasado y en el futuro. En cualquier caso, esta ganancia de dimensiones tiene notables consecuencias, pues erige una barrera frente al mundo carente de conciencia y, en este sentido, atemporal. Lo notamos en la dificultad que sentimos de situarnos dentro de lo carente de conciencia, por más que también participemos de ello, pues muchas cosas en nuestro cuerpo y en nuestra alma son y acontecen sin conciencia. Sólo es posible penetrar en la esfera alejada de la conciencia describiendo y observando, es decir, desde fuera, no desde dentro, pues aquí no hay ningún interior en el sentido de ser consciente. Por eso, es más fácil pensarse a sí mismo dentro de un Dios, exista o no exista, que dentro de una piedra, que

yace palpablemente ante nosotros. Dios como algo espiritual está más emparentado con nosotros que la piedra carente de conciencia. Agustín quería encontrar descanso en su Dios. Pero quizá no es ésa la dirección correcta para este fin. Posiblemente las piedras son más indicadas en la búsqueda de la paz.

Al observador que mira al pasado y al futuro se la ofrecen perspectivas asombrosas. Se le ofrecen enormes espacios de tiempo, si bien hemos de advertir que el espacio es evidentemente una metáfora engañosa para referirse al tiempo, pues en el espacio se puede ir hacia delante y hacia atrás, en todas las direcciones, cosa que no es posible en el tiempo. Éste tiene una dirección, es irreversible. No hay en él ningún regreso hacia atrás. El antes y el más tarde no son reversibles. Y, sin embargo, en la imaginación podemos movernos con libertad, adelante y atrás. Vivimos en dos zonas del tiempo: en un tiempo real, que experimentamos como fluyente e irreversible; y en un tiempo representado, que nos simula espacios de tiempo en los que podemos movernos con libertad entre el acto divino de la creación, o la explosión originaria, y el último día o la muerte térmica del universo.

Nos preguntamos si el tiempo del mundo es ilimitado o limitado; desde la perspectiva de los límites de la vida su duración siempre es enormemente ilimitada, pues no podemos experimentar los límites. En consecuencia, este tiempo tan enorme del mundo podría parecernos indiferente, mas por lo regular sucede lo contrario. En efecto, ante esa monstruosa extensión espacial y temporal del universo, la vida individual produce el efecto de un mal chiste, se presenta minúscula e insignificante. «La huella de mi vida en este suelo no puede perecer en los eones», dice Fausto.[5] El pobre, sin duda, no tiene razón. Al final no quedará nada. Según una hermosa expresión de Hegel a este respecto, el tiempo del mundo es una «furia de la desaparición».

A su vez, el segundo principio de la termodinámica también puede contribuir al mal humor, pues dice que los estados improbables, es decir, los altamente estructurados, tienden a transformarse en los probables, o sea, en los uniformemente no estructurados, a no ser que lo impidamos mediante un gasto de energía. Esta irreversibilidad constituye la flecha del tiempo,

que va de los estados no probables a los probables, y conviene hacer notar que el orden pertenece a los no probables. Quien ande por habitaciones desordenadas de niños pronto se sentirá propenso a aceptar el segundo principio de la termodinámica. Al principio la habitación estaba tan bien ordenada, ¿y luego? Las habitaciones ordenadas de niños, lo mismo que las culturas, se hallan en general entre los hechos no probables, algo que tarde o temprano será desplazado por la deriva *(drift)* hacia el próximo desorden alcanzable como probable. La perspectiva no es agradable, aunque puede soportarse con humor o, si el exceso de bilis lo requiere, con cierto cinismo.

El tiempo del mundo se vuelve angustioso cuando se presenta como una dimensión que disuelve el sentido. Es la percepción que Albert Camus condensó en el concepto de lo absurdo, entendido como pánico al ver «con qué intensidad la naturaleza nos niega» y pierde el «sentido falaz» con el que la «pensábamos».[6]

Esta experiencia es del todo nueva. La antigüedad ya conocía un acontecer de la naturaleza que rechaza las pretensiones de sentido del ser humano. Tomemos a un adversario de Platón, Demócrito, que con su atomismo apunta a las modernas ciencias naturales. Demócrito postula los átomos, el espacio vacío y el tiempo vacío. Puesto que los átomos, a consecuencia de su magnitud diferente, caen con distinta velocidad, chocan entre sí como bolas de billar, forman torbellinos y producen figuras. El alma humana y el espíritu humano son también cadenas y torbellinos de átomos especialmente pequeños. Espacio vacío, tiempo vacío y estas cadenas de átomos, eso es todo. A ello se añade el revoloteo de opiniones, que son molestas pues nos inducen a ver las cosas de manera falsa. Se incluye aquí la idea de que la naturaleza está determinada por causas finales, o sea, por un fin. No, dice Demócrito, ella no está determinada por ningún fin, sino por la casualidad, aun cuando nos gustaría que las cosas fueran de otro modo, por ejemplo, que la naturaleza funcionara como el entendimiento humano, que se señala fines y trabaja de cara a ellos. La naturaleza es distinta. En ella todo sucede según una estricta necesidad, pero sin fin. Reina allí una necesidad ciega, que no ha puesto sus miras en ningún sentido. Por tanto, para Demócrito no hay ningún espíritu configurador del mundo, se da tan sólo este acontecer atómico, que llena el tiempo del

mundo con sus juegos de azar, lo cual no debería angustiarnos ni oprimirnos, pues por lo menos nos deshacemos del miedo a los dioses y a otros poderes del destino. Ningún universo nos da sentido, tenemos que proporcionárnoslo nosotros mismos.

Este naturalismo antiguo prefigura el pensamiento de las modernas ciencias naturales. Como corriente subterránea nunca había desaparecido, pero quedó cubierto por las variantes donadoras de sentido que concilian el tiempo del mundo con el tiempo de la vida, bien sea en la historia cristiana de la salvación, en la historia secular del progreso, o en la idea de la historia de la evolución de la naturaleza. Es cierto que no puede cubrirse por completo el abismo entre tiempo de la vida y tiempo del mundo, pero es franqueado a través de las mencionadas relaciones de sentido, por más que sea de manera provisional.

Con la historia de la salvación, tal como la entiende el cristianismo, que se apoya en las profecías judías, todo el interés se desplaza hacia el futuro de la salvación y del juicio universal. El tiempo se vive ahora como dirigido hacia delante. La pregunta ahora es: ¿hacia dónde vamos?, ¿qué nos acontece? Y la respuesta es: acontecimientos que lo renuevan todo. El retorno del Mesías y la nueva Jerusalén. Supone la separación de la antigua Atenas y su comprensión cíclica de la historia. Sin duda, un Alejandro o un Augusto podían percibir su reino como cosecha de toda una época, pero se suponía que iba a proseguir el ciclo de los tiempos, que iba a comenzar un nuevo periodo. La antigüedad carecía de todo atisbo de una historia final, dirigida a fines conjuntos. Ni siquiera Aristóteles, que pensó sobre todos los temas y fue el maestro de Alejandro Magno, llegó a la idea de ennoblecer la historia filosóficamente. También para él ésta no era otra cosa que el constante ir y venir de las pasiones y de las apetencias de poder, era siempre la misma obra, por más que representada en diferentes escenarios y con vestidos cambiantes. En la antigüedad imperaba el ciclo, y en la época cristiana reina la escatología.

Cuando desaparece la fe, se pierde también lo postrero, la salvación, pero queda la orientación al futuro, hacia delante. El futuro es el verdadero horizonte del tiempo, y no habría ninguna fe en el progreso si no se hubiese dado la fe en la salvación supramundana. Sobre este trasfondo, las

revoluciones de la época moderna, como aceleradores ardientes del tiempo del progreso, recibieron su aureola de santidad o fueron demonizadas por sus adversarios. En torno a 1800 advierte Friedrich Schlegel: «El deseo revolucionario de realizar el reino de Dios es el punto elástico de toda formación progresista y el principio de la historia moderna».[7]

Fue Hegel el que llevó a cabo el malabarismo de transformar la confianza de la fe en una concepción racional del mundo, sin ninguna fe en lo supraterrestre. Según él, basta con creer en la propia razón, en este interior espíritu dialéctico, a la que vemos actuar en el mundo exterior, y ver cómo llega a sí misma y lo llena todo de libertad, primero en la naturaleza y luego en la sociedad y en la historia. En Hegel uno podía sentirse como si hubiera llegado ya al futuro. Nadie antes de él llevó el tiempo del mundo a la cáscara de nuez de su tiempo de vida. Cabe preguntarse si Hegel tuvo conciencia de la profunda ambigüedad de su empresa. En cualquier caso no se advierte ninguna ironía cuando equipara la «voluntad de Dios» con su «idea de la libertad» y se presenta como sacerdote mundano de la razón absoluta. No obstante, declara sin vanidad que no se trata de su persona, sino de un mandato al que no puede sustraerse.

En Hegel se perciben claramente los rescoldos religiosos de la idea de progreso, y esto puede decirse todavía de Marx, que quiere en sentido genuino llevar la metafísica hegeliana del cielo a la tierra. En Hegel el búho de Minerva emprende el vuelo al atardecer, cuando se supone que todo está hecho. En Marx vuela hacia la aurora y anuncia la hora de la liberación real. «La crítica ha deshojado las imaginarias flores en la cadena, no para que el ser humano lleve la cadena sin fantasía, desconsolada, sino para que arroje la cadena y rompa la flor viva.»[8] Estas palabras altisonantes significan que los sueños del idealismo son superados por una realidad que se pone en marcha a todo gas. Llega, pues, un tiempo del mundo que como tiempo de la historia está en alianza con el proceso de la liberación.

Muchas esperanzas sufrieron un desengaño. La gran revolución política, que lo quería hacer todo desde cero, de momento no tuvo lugar; pero sí se realizó en cambio la Revolución Industrial a un ritmo vertiginoso, primero en Inglaterra y Francia, y luego también en Alemania. El espíritu de la ciencia técnica contenía una poderosa promesa de progreso y fomentó la

conciencia de un camino corto desde el conocimiento a la fabricación, y en el misterio sólo aprecia el hecho de que sea posible desvelarlo. Los seres humanos se acercaron sin ningún respeto a una naturaleza torturada con experimentos, como le gustaba decir a Goethe, y a la que, conocida su manera de transcurrir, se le muestra el camino que deberá seguir. Y, por otra parte, es sorprendente ver cómo desde mediados del siglo XIX, después de los altos vuelos del espíritu absoluto, de pronto emerge por doquier el gusto de mirar las cosas bajo una luz sobria y de hacerlas pequeñas en lo posible. Comenzó entonces la carrera de la siguiente figura de pensamiento: esto no es más que... Ese nuevo realismo llevará a cabo el malabarismo de pensar en pequeño sobre el ser humano y, sin embargo, emprender grandes cosas con él, supuesto que queramos calificar de grande la moderna civilización científica, de la que nosotros nos aprovechamos. Triunfa una mentalidad dirigida a lo práctico y útil. Hacia finales de siglo, Werner von Siemens pasa revista al espíritu de la época en el Circus Renz, la mayor sala de reunión de Berlín:

> Permanezcamos impertérritos en nuestra fe en que la actividad investigadora e inventiva conduce a los seres humanos a niveles más altos de cultura, en que la incipiente época de las ciencias naturales atenuará su penuria y sus enfermedades, elevará su disfrute de la vida, los hará más felices y contentos con su destino.[9]

En tales expectativas de futuro, los seres humanos se sentían en alianza con el espíritu del mundo, siempre y cuando éste fuera bien utilizado. Se reivindicaba la observación concienzuda y el experimento, en lugar de una estéril cavilación y especulación. Se trabajaba con el ensayo y error, y los que así procedían podían verse confirmados por la biología de la evolución de Charles Darwin, cuyo conocido punto de vista más importante es que también la naturaleza lleva adelante su evolución con el método del ensayo y error. Según Darwin, las mutaciones son transmisiones deficientes de informaciones hereditarias, o sea, casualidades deficientes, a partir de las cuales resulta la amplitud de las variaciones dentro de la especie. Con ellas selecciona el éxito en la adaptación. Se conserva lo que se acredita. De esa manera acierta la naturaleza sin apuntar a un fin, mediante la mutación casual más la selección en la lucha por la supervivencia. Podemos decir

también: en la evolución la naturaleza se equivoca ascendiendo. De todos modos, se requiere una enorme cantidad de tiempo para esto. Desde la revolución copernicana los lapsos de tiempo cósmico con los que se empieza a contar están en vías de crecer cada vez más, hasta hacerse gigantescos.

El esquema cronológico de la Biblia, que había sido válido a través de siglos, terminó estallando, no sólo en virtud de la mirada hacia arriba, a las estrellas, sino también por la mirada hacia abajo, a la tierra. Los hallazgos fósiles y las exploraciones de los estratos geológicos refutaron los siete u ocho mil años del relato de la creación. No bastaba un único diluvio para entender la estructura de la superficie terrestre; más bien, para poder explicar la presente superficie de la tierra había que suponer varios diluvios y otras catástrofes. Una influyente teoría geológica de finales del siglo XVII describía la tierra en su forma actual como una única ruina de restos rotos de la originaria corteza terrestre, con las cuencas oceánicas como agujeros gigantescos, con continentes hundidos, volcanes que explotaron, morrenas y desiertos de todo tipo.

Cuando Kant propuso su primera teoría cosmológica, los seis mil quinientos años bíblicos del mundo se habían convertido ya en un millón, con el que contaba el joven y ambicioso filósofo. Esto no suponía ningún problema, pues desde que Isaac Newton lo había introducido como magnitud absoluta, había suficientes reservas de tiempo. Para Newton la extensión del espacio era infinita, e igualmente inmenso era el tiempo. Lo mismo que el espacio del mundo, también su tiempo tenía que representarse como absoluto, como si por encima de todo acontecer sonara un tictac del reloj del mundo que asigna a cada suceso su lugar en el tiempo. Pero como los sucesos en este tiempo del mundo, que para Newton seguían siendo hechos de la creación, son finitos, se introdujo el problema de un tiempo vacío. En efecto, cabía preguntarse: ¿qué era el tiempo antes de que hubiese sucesos como el nacimiento de la tierra y del cosmos? Evidentemente, así no se hacía ningún progreso, por lo cual Newton se negó a cavilar sobre preguntas del nacimiento del mundo y de su momento temporal, y prefirió retirarse a su deísmo.

Y sin embargo, se formulaba una y otra vez la pregunta de qué pasa en el tiempo absoluto de Newton si allí no sucede nada. Ahí está el fantasma del tiempo vacío. Una generación después de Newton, Kant alejó de la realidad la nada absoluta, que se derivaba necesariamente de aquél, y atribuyó en exclusiva a la conciencia el que, en virtud de su estructura, se vea obligada a poner un antes delante de todo antes. Con ello el tiempo absoluto se había convertido en una mera necesidad de pensamiento inherente a la conciencia, sin base en el ser.

En cuanto se dejaron de lado los problemas del tiempo vacío y la atención se centró en el tiempo de la evolución, que no es vacío, sino que está rebosante de sucesos, la conciencia se vio confrontada, no con un vacío terrible, sino con una plenitud tremenda, que, según dice Kant: necesita «toda una montaña de millones de años para vivificar la amplitud sin límites de los espacios infinitos con mundos innumerables e infinitos».[10]

Desde finales del siglo XVIII la idea de la evolución se acepta de manera generalizada. Pero la idea vigente durante siglos de la «gran cadena de los seres» en la naturaleza se transforma en cuanto es entendida como sucesión temporal. Durante mucho tiempo se había creído que todos los seres enlazados de manera tan patente en este espléndido y denso nexo habían llegado a la vida de una sola vez; luego esta imagen se puso en movimiento cuando se aceptó que los géneros y especies particulares son independientes de los gérmenes respectivos y surgieron unos después de los otros. Pero la novedad revolucionaria, ligada al nombre de Darwin, fue la idea de que las especies y los géneros no sólo nacieron los unos después de los otros, sino que se desarrollaron los unos a partir de los otros, más allá de los límites genéricos y específicos. Según el darwinismo, la vida ha trazado su camino a través de enormes nexos de tiempo, desde los primeros gérmenes hasta el ser humano, aunque no en el sentido de una intención teleológica, sino a través de la mutación y la selección. Podemos decir, en relación no sólo con el ser humano, aunque especialmente en relación con éste, que la evolución se ha tomado mucho tiempo para producirlo. Esto podría confirmar el antiguo orgullo del hombre, el de ser el punto central, si no fuera la casualidad la que aquí llevó la dirección. Comoquiera que sea, el consumo de tiempo del mundo para la evolución de *Homo sapiens sapiens* es

imponentemente grande. A esto se alude en la segunda parte de *Fausto*. El «Homunculus» engendrado en el laboratorio se muestra incapaz de vivir, y tiene que volver al agua, al océano, donde todo el trabajo de la evolución ha de emplearse a fondo en esta criatura humana: «Te mueves según normas eternas, a través de miles y miles de formas, y hasta el hombre tienes tiempo de espera».[11]

El tiempo de la evolución como tiempo del mundo, que ha pasado ya, evidentemente no desaparece con la llegada del ser humano, por lo que éste no puede pretenderse a sí mismo como punto cumbre y meta. Continúa, más allá del hombre, y prosigue a la manera de siempre como evolución ulterior, ramificación, o evolución regresiva. Y con esto se plantea también la pregunta de qué posibilidades de intervención en estos procesos evolutivos se dan. Darwin aboga por dejar la naturaleza a su curso, no por la intervención en ella, pero no pudo impedir que los correspondientes poderes de la fantasía crecieran con rapidez, primero en la idea de la raza y de su cultivo y, luego, a causa del progreso tecnológico, en las manipulaciones genéticas. En cualquier caso, el tiempo histórico hecho por el ser humano se mezcla con el tiempo de la evolución, tengan efectos intencionados o no intencionados las intervenciones.

El sueño de la Ilustración fue tomar en las propias manos el acontecer de la naturaleza, en el que el hombre está envuelto. Si Herder responsabiliza a la mano invisible de la naturaleza de que el ser humano encuentre la humanidad, Kant lo contradice y afirma que el hombre está dispuesto, por naturaleza, a determinarse a sí mismo y convertirse con su acción en la mejor versión de sí mismo. A su juicio, la persona no puede confiarse sin más a la evolución de la naturaleza, sino que ha de intervenir en ese trabajo. Ella misma ha de producir activamente su evolución en el proceso de la historia, tiene que perfeccionarse según fines que se ha puesto a sí mismo, con lo cual está en condiciones de hacer de sí un «animal racional».[12] Ahora bien, según Kant, no es el individuo particular el que puede realizarse de cara a su destino, sino en todo caso el género humano a través de muchas generaciones.

Se trata de una evolución dirigida por el propio ser humano, lo que excluye el principio de mutación casual y selección, y también el principio de ilustración y razón; el proceso no ha de durar demasiado, también la evolución tiene que acelerarse. Las técnicas evolutivas, con las que se experimenta en la actualidad, son intentos de acercar más intensamente al tiempo de la vida un aspecto del tiempo del mundo, a saber, el tiempo de evolución de la naturaleza, y esto en un momento en el que dentro de la imagen astrofísica del mundo se abre cada vez más la tijera, hasta llegar a lo gigantesco, entre tiempo del mundo y tiempo de la vida.

# 7

# Tiempo del espacio del mundo

El astrofísico Bernulf Kanitscheider, sin duda en conformidad con la opinión dominante en su gremio, escribe: «Todos los modelos del mundo que hoy se consideran realistas en el plano físico [...] cuentan con un absoluto punto cero del tiempo».[1] Según este autor, se ha intentado una y otra vez encontrar con métodos matemáticos un camino más allá de esta singularidad inicial en un pasado ilimitado, pero fueran las que fueran las suposiciones plausibles puestas como base sobre la constitución de la materia y de la estructura causal, no hubo posibilidad de eludir este singular punto cero absoluto. Por tanto, desde la perspectiva de la astrofísica actual, el tiempo tiene un comienzo, que, sin embargo, no puede representarse como primer suceso, pues los sucesos son siempre productores y producidos. Es impensable un suceso, que no hace sino producir otra cosa, sin ser producido él mismo. Por eso, la sorprendente «singularidad inicial» no puede entenderse como un suceso; más bien, ha de concebirse como «marco para todas las cadenas pasadas de sucesos del universo». Como hemos dicho, este margen no es él mismo un suceso, sino aquel límite donde comienza el tiempo. No queda otra cosa, escribe Kanitscheider, que «considerar el principio del mundo como un acausal suceso espontáneo de un nacimiento sin antecedentes temporales»; y hemos de advertir que ya la expresión «proceso de nacimiento» se presta a tergiversaciones, pues no se trata de un suceso, sino de un estado que no ha surgido a partir de un estado anterior, cosa que de nuevo no nos podemos imaginar. Lo que se pone de manifiesto es que no hay una diferencia muy notable frente a la *creatio ex nihilo*, la creación de la nada; en las cuestiones decisivas no hemos ido mucho más lejos. Comoquiera que sea, en este inicial estadio subatómico por encima de la nada, en esa mezcla densa en sumo grado,

extremadamente caliente, de partes elementales, comienza el movimiento hace unos veinte mil millones de años, expandiéndose como una explosión. La originaria densidad de la materia y la temperatura disminuyen hasta que finalmente se forman átomos y, después, elementos químicos. De la materia distribuida de manera homogénea surgen las galaxias en medio de un movimiento de torbellino. En una de ellas se formaron hace aproximadamente cinco mil millones de años nuestro sol y luego los planetas, entre ellos la Tierra.

Por tanto, el universo no carece de comienzo, y también el tiempo tiene un principio; como aquél sólo puede darse si sucede algo, ha tenido que comenzar en el momento en que se puso en movimiento el estado inicial. Naturalmente, todo eso no puede imaginarse ni de lejos, y se nos pide que creamos en ello, tal como antes se creía en las historias míticas de la creación. La única diferencia está en que podemos registrar realmente la radiación de fondo, un fenómeno concomitante del día astrofísico de la creación.

Echemos de nuevo una mirada de conjunto a las cosmogonías. Para los antiguos el universo y el tiempo carecían de principio. En la imagen cristiana del mundo el universo es una creación y, como tal, tiene un principio, a saber, el acto de la creación, con el que comienza también el tiempo. Newton retuvo al creador en el trasfondo; ahora bien, para sus leyes naturales tuvo necesidad del espacio absoluto, o sea, infinito, y del tiempo absoluto, es decir, infinito. La cosmología moderna se ha despedido del carácter absoluto del espacio y del tiempo. Desde Albert Einstein las magnitudes de espacio y tiempo no sólo se entienden en relación recíproca, como espacio-tiempo, tema del que hablaremos inmediatamente, sino que además el tiempo recibe de nuevo un principio y un final: alguna vez se disolverá todo acontecimiento. Se discute si el universo pasa antes a una fase de contracción, o si continúa la expansión actual con velocidades diferentes. Una escatología física desde la actual perspectiva astrofísica puede formularse así:

> El primer suceso señalado será la evolución del sol [...], que entrará [...] en la fase de gigante roja. El sol se extenderá entonces con amplitud en el interior del sistema solar, y eso obligará a los habitantes de la Tierra a abandonar su planeta patrio. Luego, en unos $10^{12}$ años, se hará

> notar que mengua la formación de estrellas; las estrellas masivas se habrán transformado entonces en estrellas de neutrones o agujeros negros. [...] Después de $10^{27}$ años el universo muestra agujeros negros galácticos y supergalácticos, que se alejan los unos de los otros por causa de la expansión del espacio, mientras que dispersas enanas negras, estrellas de neutrones y agujeros negros aislados, que en virtud del proceso de vaporización han abandonado las galaxias madre, andan errando en los espacios crecientes [...]. La materia muerta es estable bajo la perspectiva clásica, pero, desde el punto de vista de la mecánica cuántica, también los protones se desintegran [...], lo cual conduce a que después de $10^{34}$ años muere toda la vida construida sobre la base del carbono. Si seguimos esperando, se hacen notar otros procesos [...] Tras $10^{66}$ años, la mecánica cuántica ataca también los agujeros negros. Éstos se desintegran a través de la radiación de partículas que escapan al espacio exterior [...]. Por tanto, la imagen extrema del universo, que puede captarse todavía a través de la escatología, es un mar de las restantes partículas estables, que se expande cada vez más lentamente y se hace menos denso. Así se presenta, pues, el final de todas las cosas en un universo longevo. La existencia humana, junto con todas las configuraciones superiores complejas, tiene el carácter de una singular forma de transición a la época cósmica media. Entre el principio y el final del tiempo se desarrolla la multiplicidad de las cosas, que no vuelve nunca jamás.[2]

Con un puñado de leyes naturales y constantes de la naturaleza, descubiertas y formuladas desde Isaac Newton hasta Einstein, desde Galileo hasta Heisenberg, puede construirse semejante final. También el segundo principio de la termodinámica, formulado a finales del siglo XIX por Ludwig Boltzmann, desempeña una función en este escenario, pues se entiende como ley de una flecha del tiempo con un fin señalado. Recordemos una vez más la idea fundamental, que dice que en sistemas cerrados con gasto de energía lo que conserva el orden es en cada caso improbable, y que el respectivo sistema tiende en cada caso a lo probable, es decir, al desorden. La disolución del orden respectivo se caracteriza como aumento de la entropía. La relación entre orden improbable y desorden probable suele ilustrarse con un juego de cartas. Al principio la baraja está ordenada de una determinada manera, luego se mezclan las cartas, y es sumamente improbable que de modo casual resulte de nuevo el orden del principio. Pongamos otro ejemplo: un vaso se rompe, pero los fragmentos no se componen de nuevo para restablecerlo. Según las leyes de la física clásica, todo proceso particular de fractura propiamente es reversible, y las partículas de cristal que se agitan en el aire pueden en teoría componer de nuevo el vaso; pero eso no sucede, y de ahí se deriva la flecha del tiempo: la dirección irreversible de todo el proceso, de lo improbable de un orden dado

a la probabilidad de su disolución. Y por eso en la escatología antes citada el final de las cosas se describe como la disolución completa del universo para convertirse en el «mar tenue de las partes que han permanecido estables». Con esta uniformidad y falta de acontecimientos cesa el tiempo. Lo que queda es una mala eternidad.

Semejante universo es contrario al sentido en sumo grado. En la antigüedad, con la excepción de los atomistas, se pensaba que el cosmos estaba dotado de sentido; y lo mismo ocurría en la imagen cristiana del mundo, e incluso en Newton, que construyó un universo de frías leyes mecánicas pero que retuvo a Dios como fuente de calor en el trasfondo. Newton incluso pensaba que Dios creó la obra prodigiosa de la gravitación y de las órbitas de los planetas hace seis mil años aproximadamente. Pero Newton dejó atrás a la Iglesia. Por primera vez en el espacio y tiempo de la modernidad desaparecen ambas cosas, la infinitud cósmica y el sentimiento del apoyo divino. Esto agudiza una vez más la experiencia de limitación, pues ahora la furia de la desaparición no sólo se extiende a la conciencia personal, sino, además, al ser en general. La terrible indiferencia del espacio cósmico frente al hombre ya asustó a Pascal, pero ahora se añade la finitud cósmica. Aunque no hay que dejarse llevar por el pánico, pues una cabeza fría puede decirse: no está mal que no sólo desaparezca yo, sino, en definitiva, también el espacio del mundo y todo lo que sucede en él. ¡También las estrellas son mortales!

Frente a un universo contrario al sentido, si la fe no viene en auxilio, sólo ayudan hasta cierto punto los mundos de sentido creados por uno mismo, lo que llamamos cultura, donde de alguna manera el ser humano puede conseguir una sensación patria. Bertrand Russell describe de una manera penetrante este sentimiento de vida del hombre cultural, sin techo metafísico, que en su morada del sentido busca protección contra lo terrible:

> Vemos alrededor de nuestra pequeña almadía [...] el oscuro océano, en cuyas balanceantes ondas vamos a la deriva durante una breve hora. Desde la gran noche en el universo cae un frío soplo de viento en nuestro refugio. Toda la soledad del ser humano en medio de poderes adversos se apodera del alma individual, la cual, con todo el valor del que dispone, tiene que luchar sola contra el peso entero de un universo indiferente ante sus esperanzas y sus angustias.[3]

¿Y qué diríamos si toda esta imagen de un universo que surgió en el tiempo y perecerá en el tiempo no es acertada en absoluto; si a lo mejor todo lo que sucedió una vez permanece siendo real de alguna manera, si no desaparece nada, y si incluso lo futuro es ya real en cierto modo antes de hacerse realidad; si, según esto, todo acontecer es tan sólo primer plano para algo permanente, que se mantiene; si, dicho de otro modo, el tiempo no es más que una ilusión? Hacia el final de su vida, Einstein jugó con estas ideas, en concreto cuando con ocasión de la muerte de un amigo escribió a sus familiares: «Para nosotros, que creemos en la física, la separación entre pasado, presente y futuro sólo significa una ilusión, aunque sea persistente».[4]

En esta ocasión, Einstein confiere un giro edificante a la idea del carácter ilusorio del tiempo. Pero ya antes la «teoría de la relatividad especial» (1905) y luego la «teoría de la relatividad general» (1915) contribuyeron mucho a descubrir los aspectos ilusorios de la experiencia ordinaria del tiempo por el camino estrictamente físico-matemático. Ahora, los puntos de vista de Einstein se consideran la aportación más importante después de Newton a la comprensión física del espacio y del tiempo. Hace tiempo que sus fórmulas matemáticas tienen importancia en la práctica cotidiana.

Einstein pudo apoyarse en Leibniz,[5] que dos siglos antes había desarrollado un concepto relativo de espacio y de tiempo, dirigido contra el tiempo absoluto de Newton. Volvamos a recordar su punto de vista: para Newton el espacio y el tiempo eran realidades independientes y primarias, que señalaban su puesto a las cosas y los sucesos. Eran magnitudes absolutas, en las que estaba contenido lo real. También Newton habló del tiempo «relativo» cuando se refería a los datos temporales de los relojes terrestres, que nunca pueden medir con exactitud el tiempo absoluto en su fluir. Tampoco ignoraba, naturalmente, que no puede haber ningún reloj absoluto. Pero él consideró que partir de ese tiempo absoluto como punto de referencia era una necesidad del pensamiento y del cálculo.

La postura de Leibniz era completamente distinta. En oposición a Newton, defendía que el espacio se forma por primera vez con las relaciones entre objetos. A su juicio, el espacio no es otra cosa que la

coexistencia de cosas, por distanciadas que estén entre sí. Fue Leibniz el que, desde este trasfondo, pudo representarse un espacio del mundo en expansión. Sobre el tiempo pensaba de forma análoga. Leibniz defiende que éste no se da como una magnitud absoluta sin presupuestos, sino que, así como el espacio se crea por la yuxtaposición de las cosas, de modo semejante el tiempo se produce por la ordenación de sucesos uno detrás de otro y por la relación recíproca de las diversas duraciones. Según Leibniz, donde no hay objetos, no hay ningún espacio, y, donde no hay sucesos, no hay ningún tiempo. Desde el punto de vista de Leibniz, el tiempo no es una especie de espacio homogéneo en el que se encuentran los sucesos, y que pone a disposición un patrón para todos ellos; más bien, los diversos sucesos sólo pueden medirse por la relación entre ellos, y no por un patrón absoluto. En relación con los relojes, esto significa que no hacen otra cosa que, con ayuda de sucesos regulares (péndulo, manecilla del reloj, fluctuación del átomo), medir sucesos menos regulares. No puede haber un reloj absoluto, pues incluso el cielo estelar al que Newton se refería, muestra irregularidades, cosa que Leibniz recordaba una y otra vez. Para él todo está simplemente en movimiento, desde las minúsculas mónadas hasta las estrellas gigantes, y todo mantiene múltiples relaciones en la yuxtaposición del espacio y en la sucesión del tiempo. Con ello quedaba anticipada ya la concepción relativista del tiempo. En cuanto Leibniz rechazó el tiempo como magnitud absoluta, dirigió la atención por entero a la relación de la duración diferente de los sucesos. Es aquí donde está en juego el tiempo. En suma, Leibniz se negó a desligar el tiempo de los sucesos y lo definió como una propiedad de éstos; en su comprensión del tema se acercó a lo que la teoría de la relatividad llamará «tiempo propio».

De acuerdo con la teoría de la relatividad especial (RE), cada cuerpo tiene su tiempo propio en comparación con un cuerpo que se mueve relativamente a él. Esto nada tiene que ver con que cada uno vive de distintos modos el transcurrir del tiempo, una vez como si pasara volando y otras veces como si se extendiera; eso pertenece a la subjetividad emocional de vivencias del tiempo, que ningún reloj mide. En cambio, La diferencia temporal entre cuerpos movidos de distinta manera, que son el tema de la RE, sí que puede medirse. Por ejemplo, en el experimento mental

*(Gedankenexperiment)* según el cual el observador A pudiera ver el reloj de B, que está sentado en el tren que se cruza con rapidez en dirección contraria, notaría que el reloj de este último va de hecho más lento en comparación con el suyo propio. Y este B envejecería más despacio, sus cabellos y las uñas de sus dedos crecerían con mayor lentitud y el corazón latiría más lentamente, cosa que, por supuesto, nunca puede observarse. No obstante, esta desaceleración del tiempo en B sólo podría percibirse desde la perspectiva de A. Nada cambia para B mismo, que está sentado en el tren. Para él su reloj no va más despacio, sus cabellos y sus uñas de los dedos no crecen con mayor lentitud, y tampoco su corazón late más despacio. En el sistema en movimiento no cambia nada para el que está contenido en él; sólo puede constatarse un cambio desde la perspectiva de un sistema que se mueve de distinta manera. Si luego B vuelve a pasar por A, después de que, por ejemplo, haya dado la vuelta a la Tierra, puesto que se ha movido, a diferencia de A, será más joven en una pequeña fracción que si se hubiese quedado al lado de A y no se hubiese movido. Esto significa que lo que se mueve frente a la propia posición tiene una medida de tiempo más lenta. Este transcurso más lento del tiempo en un objeto medido, por relación con el transcurso en el punto quieto, ha sido comprobado en un famoso experimento: un avión que volaba alrededor de la Tierra transportó un reloj atómico. A su regreso, este reloj atómico viajero marcaba 59.000 millonésimas de segundo menos que el reloj atómico que había quedado en el punto de partida.

Por tanto, no hay ningún reloj central para todos. Cuanto más rápidamente se mueve alguien en relación con otro, tanto mayor es la lentitud con que transcurre el tiempo para él, visto en cada caso desde la perspectiva de otro. Por tanto, se trata siempre del tiempo en relación con el propio movimiento y el movimiento de otro objeto. En consecuencia, la teoría de la relatividad debería llamarse con mayor propiedad teoría del tiempo como relación. A este respecto no todo es relativo, tal como se suele decir tan a menudo. Para Einstein, por ejemplo, no son absolutos ni el espacio ni el tiempo; pero sí es absoluta la velocidad de la luz. Einstein no fue el descubridor de este carácter absoluto de la velocidad de la luz, pero resolvió un problema relacionado con este asunto. Se había constatado, en

efecto, que el rayo de luz siempre está en camino a la misma velocidad, con independencia de que se mida desde un punto quieto, o desde un vehículo que se mueva paralelamente al rayo de luz. Podría esperarse que, al moverse en la misma dirección del rayo de luz, la velocidad medida disminuyera en la cuantía de la propia velocidad, o sea, 300.000 kilómetros por segundo menos *x*. Pero permanece siempre la velocidad completa de la luz, con independencia del propio movimiento. La idea genial y sencilla de Einstein fue ésta: si la velocidad medida de la luz permanece inalterable, independientemente de la rapidez con que yo me mueva, en consecuencia, el segundo medido no puede ser el mismo si cambian el modo como yo me mueva y la dirección en que me mueva. Si me muevo en la dirección del rayo de luz, se dilata el segundo, y en este segundo dilatado la velocidad sigue siendo de 300.000 kilómetros por segundo. En un movimiento en contra de la velocidad de la luz se produce el efecto opuesto, y en el segundo contraído mediríamos de nuevo estos 300.000 kilómetros por segundo. La velocidad de la luz es absoluta; en cambio, es variable en comparación con ella la duración diferente de un segundo en razón del propio movimiento. Así se llega a la tesis de que el rayo de luz tiene siempre la misma velocidad. Por tanto, el segundo se dilata con la velocidad. Pero si yo me moviera tan rápido como el rayo de luz, este segundo se dilataría tanto que no pasaría ningún tiempo. Sólo los otros me verían pasar a toda velocidad, a 300.000 kilómetros por segundo. A Einstein la gustaba ilustrar con tales ejemplos, no sacados precisamente de la vida cotidiana, su teoría radicalmente innovadora, alejada de las usuales maneras de ver y de la intuición natural. Sobre las nociones tradicionales de espacio y tiempo comenta: «Conceptos que en el orden de las cosas se han mostrado útiles alcanzan con facilidad una autoridad tal sobre nosotros, que olvidamos su origen terrenal y los aceptamos como datos inmutables».[6] Y a su juicio, de ahí surgen necesidades en la manera de pensar que nos son dadas de antemano por el lenguaje. «Con frecuencia tales errores hacen inviable durante mucho tiempo el camino del progreso científico.»

El asunto se hizo más complicado y extraño para el pensamiento ordinario en la teoría de la relatividad general, publicada diez años más tarde. En la relatividad especial Einstein había excluido explícitamente la

gravitación; en la relatividad general la tiene en cuenta, con lo que formuló una segunda relatividad, cuyo contenido es: el tiempo no sólo depende de los movimientos respectivos y de las relaciones entre ellos, sino también de las masas en el entorno correspondiente. El tiempo está influido también por la gravitación. En la cercanía de masas gravitatorias transcurre sensiblemente más despacio. Por eso el tiempo es una magnitud que no sólo depende del movimiento en el espacio, sino también del espacio mismo, dicho con mayor precisión: de la gravitación que opera en él. Para esta estructura de condicionamiento entre el espacio y el tiempo Einstein desarrolló el concepto de espacio-tiempo.

Todo objeto, según el posicionamiento en el espacio y según el movimiento (en relación con otros movimientos) tiene su tiempo propio, determinado de manera espacio-temporal. En cada punto del universo, según el movimiento propio y la cercanía a masas gravitatorias, el tiempo pasa de manera distinta, más rápida o lentamente, en comparación con otros puntos. Y así queda disuelto por completo el tiempo absoluto. No hay ningún patrón absoluto para todos los sucesos, lo único que puede hacerse es comparar entre sí los diferentes tiempos, es decir, las respectivas duraciones. Un segundo aquí no es lo mismo que un segundo allí. No obstante, sin darnos cuenta, en el lenguaje cotidiano usamos el tiempo absoluto de Newton, pues son mínimas las diferencias en la duración del tiempo que resultan según los cálculos de Einstein. Sin embargo, en los sistemas técnicos, como, por ejemplo, los instrumentos de navegación y, de manera general, en la comunicación electrónica, tales diferencias tienen su importancia y deben tenerse en cuenta. En este sentido vivimos ya en la existencia cotidiana en un mundo técnico, que funciona solamente porque se tienen en cuenta las fórmulas de la relatividad especial y de la relatividad general.

Si cada objeto movido en el espacio tiene un tiempo propio en comparación con objetos que se mueven de otro modo, cambia también lo que se llama simultaneidad. Es cierto que no tenemos ningún problema con ella cuando, por ejemplo, comunicamos entre nosotros en las lejanías espaciales en tiempo real, como decimos. Entonces somos simultáneos los unos con los otros. Como si esa palabra *(gleichzeitig*, «simultáneo») ya no

fuera justa con las posibilidades hoy en día alcanzadas, ahora se emplea en alemán la fórmula *zeitgleich,* «tiempo igual». Por eso compartimos los instantes y lo sabemos. Pero ¿se trata realmente de los mismos instantes? Unas sencillas reflexiones físicas señalan la existencia de un problema con la simultaneidad. La señal de radio necesita su tiempo para llegar. En grandes distancias se desplaza lo que aquí y allí se llama presente en cada caso. Puesto que comunicarse no sólo significa hablar, sino también intercambiar señales luminosas, nos comunicamos también con las estrellas que vemos en este momento. Su luz ha viajado durante millones de años. Sólo cuando llega el rayo somos simultáneos con el momento en que se puso en camino. Por tanto, somos simultáneos con el pasado de este objeto, no con su presente. Cuando miramos al cielo estelar, vemos un profundo pasado, y algunas de estas estrellas que ahora contemplamos ya no existen, y si una de ellas se apagara exactamente ahora, no podríamos verlo hasta millones de años después; sólo entonces ese suceso sería simultáneo para nosotros.

Tenemos ahí un ejemplo patente de simultaneidad retardada, que se puede comprender con sencillez porque es suficiente calcular la velocidad de la luz y tener claro que es la medida absoluta de la simultaneidad. Con este presupuesto el término «simultáneo» significa el lapso entre el envío y la llegada de una señal luminosa, pero, como entre lo uno y lo otro pueden mediar enormes distancias espaciales, la consecuencia es que en tal simultaneidad el receptor de la señal, en sentido estricto, está unido no con el presente, sino con el pasado del que la emitió. Lo que se produce aquí ahora, allí es ya pasado; y, a la inversa, lo que aquí es ya pasado, allí es precisamente presente. Esa representación es terrible, y resulta más terrible todavía si, con Brian Greene, nos imaginamos lo siguiente.

Supongamos que se establece una lista de sucesos simultáneos desde el punto de vista del observador A, lo mismo que desde la perspectiva del observador B. Teóricamente ambas listas tendrían que ser idénticas, pues, si se prescinde de la diferencia causada por la velocidad de la luz, se trata del mismo punto-ahora. En cierto modo se traza una línea-ahora directa de A a B. Pero, según la relatividad especial, eso es válido solamente si A y B no se mueven relativamente el uno respecto del otro. Si se movieran, su

respectiva lista-ahora sería distinta por completo, y lo sería porque el paso del tiempo es distinto en ambos, y, por tanto, los puntos ahora son distintos y, en consecuencia, desde los diversos puntos resultan distintos sucesos simultáneos. De acuerdo con la relatividad especial, observadores que se mueven relativamente el uno respecto del otro tienen un concepto diferente de lo que es simultáneo en un determinado punto de tiempo. Y así los sucesos que son simultáneos son distintos desde el punto de vista de A y desde la perspectiva de B. En la vida cotidiana eso no tiene ninguna importancia, pues la diferencia entre los diversos puntos de vista es demasiado pequeña. Pero en distancias enormes esta diferencia se abriría como una tijera, lo cual significa: si el lejano B no se moviera en relación con A, ambos tendrían el mismo ahora y, por eso, la misma simultaneidad. Pero si B se moviera en relación con A, su ahora, según la dirección del movimiento, correspondería a un ahora pasado o futuro en A.

Este hecho, difícil de reproducir en el plano intuitivo, puede ilustrarse sensiblemente con ayuda de la imagen de un pan redondo, que es cortado en el momento preciso en que A y B no se mueven el uno en relación con el otro. En esta tajada temporal de la simultaneidad habría entonces los mismos sucesos. Pero cuando A, a una distancia de años luz, se mueve en relación con B y, por cierto, hacia B, entonces desde A el pan se cortaría en ángulo y en la misma rebanada de tiempo se encontrarían sucesos que, vistos desde B, están en el pasado. Pero resulta más fantasmagórico todavía cuando A se mueve alejándose de B, pues entonces la rebanada temporal de la simultaneidad se cortará también oblicuamente en otra dirección, de modo que vista desde B está en el futuro.

Fue el problema de la simultaneidad el que Einstein intentó resolver cuando, a principios del siglo XX, trabajaba en la oficina de patentes de Berna buscando la forma de sincronizar todos los relojes de estación de la Confederación Helvética. ¿Dónde radicaba el problema de la simultaneidad? En que ésta no se da o, por lo menos, no se da en la manera como nos la representamos en nuestra vida cotidiana. En el plano diacrónico, en la sucesión del antes y el después, el tiempo nos ofrece menos problemas, pero en el plano sincrónico, tal como hemos visto, nos presenta muchas complicaciones. Puntos lejanos del espacio nunca se

juntan en una simultaneidad, y esto ya en razón del tiempo de emisión de la señal, que siempre tiene como consecuencia un retraso, pero también debido a los puntos ahora en lugares alejados, que en definitiva no se viven en correlación exacta en medio de movimientos diferentes y en la cercanía de masas gravitatorias. Precisamente en la simultaneidad parece quedar claro que el tiempo se disuelve como medio homogéneo. Según Einstein, no se da una sincronía vivida inmediatamente entre puntos alejados en el espacio, se daría en todo caso para un observador eminente que lo viera todo a la vez. Quizá la idea de Dios se inventó entre otras cosas porque ya se percibía este problema espinoso. Por eso, podría hablarse de una prueba de Dios desde la falta de simultaneidad. La prueba se formularía de este modo: en primer lugar, hay simultaneidad, pero como, en segundo lugar, no puedo experimentarla de manera inmediata, en conclusión tiene que haber Dios, pues sólo él puede experimentarla. Comoquiera que sea, visto el asunto desde nuestra perspectiva, hemos de decir que cada uno permanece encerrado en el capullo de su tiempo propio. Éste envuelve a cada uno y, dicho con precisión, nadie lo comparte con nadie, de no ser con aquellos que en el mismo momento, en idéntica dirección y con la misma velocidad pasan ante las mismas masas gravitatorias. Por tanto, cada uno es un nómada en su mónada temporal.

De este modo, Einstein disuelve por un lado el tiempo homogéneo, pero, por otro, se muestra fascinado por el carácter sorprendentemente compacto de un concepto de realidad liberado del tiempo, carente de los molestos modos del tiempo.

Es evidente que pasado, presente y futuro se presentan como hechos persistentes; ahora bien, así como en estas tres dimensiones puede escurrirse la realidad y en definitiva no queda como tal más que el punto del ahora, el presente inmediato, de igual manera puede pensarse también lo contrario: todo es real, era real y será real. Lo que ha sido permanece real, aun cuando nadie se acuerde de ello, y lo futuro es real, en relación con el momento en que se haga real, por más que ahora todavía no goce de realidad. La escisión en pasado, presente y futuro correspondería entonces a una percepción de primer plano, y no a la auténtica realidad profunda, que

de manera enigmática está siempre terminada. Quizá apuntaba a esto Einstein cuando decía que «la separación entre pasado, presente y futuro es una ilusión, aunque persistente».

Esta frase, si no se piensa en un sentido meramente edificante, significa que la transformación de las dimensiones absolutas del espacio y del tiempo en el conjunto relacional del espacio-tiempo es para él un primer paso en dirección a la imagen de una realidad más allá del espacio y del tiempo. Ahora bien, para él eso no es una separada realidad superior al mundo, a la que sólo se tiene acceso creyendo, sino que sigue siendo la misma realidad que creemos conocer y en la que vivimos y morimos. Para Einstein se trataba de volver a entender de otro modo esta realidad, de captarla con otros conceptos, más ricos y ágiles que los tradicionales de espacio y tiempo.

Para Einstein, lo inconmensurable del todo del mundo en relación con el ser humano no provoca ningún malestar ni miedo, sino que, más bien, despierta en él un estado de ánimo devoto, una «admiración extática» por la «armonía de las leyes naturales».[7] Afirmaba que le producía una satisfacción profunda entender que incluso en la parte más minúscula actúa una «razón», que se manifiesta por doquier «en la naturaleza».

Esta manera de ver sólo es posible si el dualismo dominante a lo largo de muchos siglos entre conciencia humana y naturaleza deja de ser dominante. De ahí la mirada sin miedo de Einstein al espacio del mundo.

Kant, con su concepto de lo sublime, había intentado captar algo de ese trasfondo, y que une de manera peculiar el espanto ante la naturaleza y el orgullo por la posición especial del ser humano. La clásica formulación de esto se encuentra en las famosas frases finales de la *Crítica de la razón práctica:*

> Dos cosas llenan el ánimo con siempre nueva y creciente admiración y respeto [...] el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí [...]. La primera mirada a un conjunto innumerable de mundos aniquila, por así decirlo, mi importancia como criatura animal, que de nuevo ha de entregar la materia de la que fue hecho al planeta (un mero punto en el universo), una vez que durante cierto tiempo estuvo dotado de fuerza vital (sin saber cómo). En cambio, la segunda eleva infinitamente mi valor como una inteligencia, a través de mi personalidad, en la que la ley moral me revela una vida independiente de la dimensión animal e incluso de todo el mundo sensible.[8]

A diferencia de Einstein, Kant no se entiende tan completamente a partir de la naturaleza, a partir del mundo. El ser humano sigue siendo para él un extraño frente al mundo, si bien un extraño para el que la mirada al cielo estrellado constituye un puente dorado. Veneración ante el todo del mundo, ante este reino enorme de lo necesario, y veneración a sí mismo, a la propia libertad y moralidad. A esto se añade la admirable capacidad de conocimiento. ¿No parece como si la naturaleza, por este rodeo a través del hombre, se conociera a sí misma, con toda su enormidad en el espacio y el tiempo?

Imaginémonos una vez más aquel pan del espacio-tiempo, que es igual de real por doquier, con independencia de cómo cortemos la rebanada, y que permanece real bien sea pasado, presente, o futuro. Se trataría tan sólo de formas modales del tiempo de una realidad en sí misma superior a él. Por usar otra imagen (y lo cierto es que nuestra capacidad representativa sólo progresa aquí con imágenes), es como si pusiéramos un disco. El disco sería la realidad en conjunto, y la aguja sería el tiempo, en el que y con el que esta realidad, acabada ya sin tiempo, se despliega y hace audible en una sucesión temporal. Como a distancia nos acordamos del ejemplo de la canción en Agustín. La canción está enrollada en la memoria y, al cantarla, se despliega y recita en una sucesión temporal. Está en la memoria de una manera superior al tiempo y pasa al tiempo cuando se canta. Pero quizá todo esto sea demasiado bonito para ser verdadero.

# 8

# Tiempo propio

Desde el espacio-tiempo del universo volvamos a nuestro propio cuerpo.

También el cuerpo contiene el tictac de sus relojes. Pares de nudos nerviosos dispuestos detrás de la raíz nasal sincronizan los procesos corporales y hacen de compás. Desde este centro, el llamado núcleo supraquiasmático, parten señales eléctricas, que siguen con cierta aproximación el periodo de veinticuatro horas y crean un marco de actividad para la respiración, el ritmo cardiaco, las fases de sueño y vigilia, el tiempo de alimentación y la digestión. Este control se enlaza con la percepción del día natural e, independientemente de esto, garantiza por cierto tiempo un ritmo diario. Puesto que este día biológico interno sólo se corresponde de manera aproximada con el día exterior, tras un largo tiempo sin sincronización se producen cambios. Después de un extenso periodo de oscuridad artificial deja de coincidir la sucesión de días biológicos y días reales. Y al final de esa fase oscura artificial se produce una verdadera descomposición horaria, un síndrome de los husos horarios *(jet lag)*.

En condiciones no naturales, el cuerpo sigue conservando el tiempo propio de su día biológico, sus ritmos temporales fundamentales y las funciones temporales independientes del cuerpo no se suspenden. Sin embargo, para la conciencia pronto se perdería toda orientación temporal, y al final se llegaría a un desmoronamiento mental. A la conciencia que experimenta el tiempo no le basta la vinculación con el tiempo corporal, necesita también un apoyo exterior en el mundo, más allá del propio cuerpo. La conciencia está en el cuerpo y en el mundo, y por eso el tiempo es corporal y mundano.

Por supuesto, las regulaciones cronométricas internas no se perciben en la mayoría de los casos y están sustraídas a la voluntad. Es el caso de los procesos metabólicos, del control temporal de la química corporal o de la actividad de los órganos internos, como el corazón o el estómago, que se muestran especialmente sensibles al tiempo, lo cual se nota cuando un suceso súbito nos golpea en el estómago o cuando sucesos excitantes hacen que el corazón se acelere.

Sólo en el caso de perturbaciones advertimos en qué medida nuestro cuerpo está dominado por los ritmos internos, como cuando vivimos contra nuestro compás interno y sólo seguimos el exterior tiempo social, que es abstracto. Se conocen los perjuicios del trabajo nocturno prolongado: alteraciones del sueño, depresiones, enfermedades del sistema cardiocirculatorio. Empeñarse en ir contra el tiempo propio del cuerpo no augura larga vida.

Por tanto, por un lado, percibimos el tiempo con nuestro cuerpo y, por otro, éste es un organismo estructurado temporalmente, y eso no sólo en el sentido de que está sometido al tiempo lineal desde el nacimiento hasta la muerte, sino también en el de que está dominado en todas sus fases por ritmos y frecuencias, que van desde milésimas de segundo de las oscilaciones neuronales hasta la articulación temporal de periodos de la vida. Numerosas normas de prudencia ven exactamente en esto su tarea: en poner la parte de la vida configurada de manera consciente en concordancia con los ritmos corporales. En este contexto el arte de vivir es entendido como la capacidad de notar en el propio cuerpo qué es más oportuno hacer en un determinado momento. Se trata de la sincronización de actividades intencionadas con el acontecer inconsciente del cuerpo.

No siempre resulta fácil armonizar las actividades conscientes con el tiempo del cuerpo, y, además, es cierto que cada cuerpo tiene su propio día biológico, pero éste no es igual en todos. Para unos comienza el día antes que para otros, y si ambos, en virtud de la obligación social, tienen que levantarse a la misma hora, uno estará como nuevo y el otro no; y por la noche unos seguirán muy despiertos cuando los otros estén ya a punto de dormirse. Madrugadores y trasnochadores son ya miembros de casi dos culturas, que no tienen mucho que decirse y que tal vez no puedan

permanecer mucho tiempo juntos. Ahora bien, si se ponen de acuerdo y cooperan con sus respectivos tiempos propios, entonces el tiempo público puede valer como tiempo de compromiso. Sin embargo, con frecuencia reina un autoritario dictado del tiempo. Por ejemplo, se ha demostrado desde hace mucho que no puede exigirse un comienzo tan temprano de la escuela por la mañana, sobre todo para los niños pequeños, y que tanto madrugar no fomenta el aprendizaje. Sin embargo, el régimen vigente del tiempo está como cincelado en piedra. Un ejemplo especialmente flagrante de un dictado simbólico del tiempo lo establecieron los alemanes en Holanda en 1940, cuando no sólo ocuparon el país militarmente, sino que además impusieron a la población el horario alemán, atrasado en una hora y cuarenta minutos. Un dictado del tiempo es también el llamado tiempo de verano, en el que la política se mezcla hasta el día de hoy dos veces al año en la sincronización de cada individuo.

El tiempo propio, entendido como experiencia del tiempo del cuerpo mismo, encuentra siempre dificultades para afirmarse contra la prescripción social, tal como se da en el tiempo del reloj. Sin embargo, los últimos decenios han traído también en Alemania una clara flexibilización de la vida laboral. Ha crecido el espacio de libertad para seguir el ritmo interno personal, aunque aún resulta muy problemático que los espacios de libertad se utilicen bien. Por lo regular no somos todavía suficientemente caprichosos para el tiempo propio. Hermann Lübbe ha hecho la aguda formulación de que, en los estados industriales desarrollados, se amplían para los seres humanos aquellos espacios de tiempo «en los que no sucedería nada si no se pusiera en marcha la propia iniciativa».[1] Crecen, pues, los espacios temporales que podrían utilizarse como tiempo propio. Pero ese tiempo se pasa sobre todo ante la televisión y en internet, de modo que está dominado por el compás de tiempo vigente allí. Tampoco en este ámbito hay mucho tiempo para el tiempo propio.

Ciertamente hay métodos para comportarse con el tiempo de manera razonable, y no faltan consejeros competentes para una higiene temporal adecuada a cada persona, consejeros que nos enseñan cómo eludir a los ladrones del tiempo, establecer prioridades, aprender a decir no, cómo desmembrar tareas complejas en pasos particulares y evitar el intento de

querer hacer varias cosas a la vez, intento que, en general, no conduce tanto al ahorro de tiempo cuanto a mayor confusión y estrés. Encontramos consejeros que nos enseñan a unir tareas semejantes, a poner puntos fijos para el día, puntos de quietud, que nos muestran cómo se aprovecha el efecto benefactor de rituales y costumbres. Conviene desacelerar, y es posible mantener la soberanía sobre el tiempo en un entorno acelerado en conjunto y seguir un tiempo propio.

Pero, naturalmente, eso no basta.

Si tenemos en cuenta lo dicho en el capítulo sobre el tiempo gestionado y acelerado, llegaremos a la conclusión de que se necesita nada menos que una nueva política del tiempo, una revolución del régimen social del tiempo, que incluya la protección y las posibilidades de desarrollo de los respectivos tiempos propios en el plano psicológico, cultural y económico. De hecho, se acumulan los problemas que resultan de la administración del tiempo, y que tienen que ver todos ellos con la falta de atención al tiempo propio. Recordemos aquí solamente los daños causados al medio ambiente por la aceleración de la producción, el consumo y la movilidad, los fenómenos de degradación como consecuencia del fuego graneado de los medios de comunicación, la oposición conflictiva entre el acelerado mundo industrial y la involuntaria lentitud del mundo pobre, subdesarrollado. Y no olvidemos las patologías cada vez más frecuentes del tiempo, las depresiones e histerias que surgen en los individuos sometidos a demasiada presión o abandonados a su suerte y quemados.

Aun cuando siga siendo objeto de discusión cómo haya de ser en particular una política del tiempo y, sobre todo, cómo pueda imponerse, quizá por primera vez en la historia hemos llegado a un punto en el que el tiempo y la atención al respectivo tiempo propio han de convertirse en materia de la política.

Por supuesto, el comportamiento con el tiempo ya había sido objeto de discusión política, por ejemplo, en la lucha del movimiento obrero por la jornada de ocho horas. Pero en la actualidad el factor «tiempo» y «tiempo propio» se politiza bajo una nueva modalidad cuando se exige una desaceleración de la producción, de la comunicación y del consumo allí donde prevalecen los nocivos efectos secundarios, cuando se trata de la

sincronización del tiempo público con los ritmos de la vida individual, en la vida laboral y en la escuela, o cuando se habla de la sostenibilidad. En general la idea de la sostenibilidad procede de la creciente sensibilidad para el tiempo relativo a los procesos vitales. Dicho con toda sencillez, significa dejar tiempo y dar tiempo para que algo pueda crecer, en la naturaleza y también entre los seres humanos.

Peter Glotz pronosticó hace unos años que la línea del frente en los futuros debates culturales en los estados industriales de Occidente transcurrirá entre los aceleradores del capitalismo digital y los desaceleradores.[2] No hay que ser ningún profeta para ver que de momento los aceleradores se hallan en posición de ventaja. Ellos están aliados con la dinámica técnica y con los principios fundamentales de la vida económica; predominan el *Homo oeconomicus* y el *Homo tecnicus*. La técnica sigue siendo el compás del ritmo general de la vida. Por otra parte, se sabe también que, cuando en el futuro 10.000 millones de seres humanos cultiven el estilo de vida usual entre nosotros, quedará amenazada la base de la vida de todos y se destruirá el escenario donde se representa el teatro de la historia universal. En el curso de la aceleración moderna si queremos arrancar al tiempo escaso tanta ganancia de vida como sea posible, a la larga conseguiremos lo contrario, pues el tiempo se hace en verdad escaso cuando se trata de la solución de los problemas gigantescos que se nos echan encima como consecuencia de esta aceleración. Intentando triunfar sobre el tiempo, caemos por completo bajo su dominio.

En cualquier caso habrá que desarrollar e implantar otros tipos de socialización y administración del tiempo. El tiempo y el tiempo propio se convertirán necesariamente en una cuestión política, aunque hemos de advertir por desgracia que la clase política todavía no lo ha entendido bien. Pasó bastante tiempo hasta que se descubrió que la naturaleza es un tema político. Y de igual manera pasarán también muchos años hasta que el gran tema del tiempo aparezca en la agenda política de sus urgencias absolutas. Se trata de conquistar la soberanía sobre el tiempo y de conservar los multiformes tiempos propios. En el plano individual ya podemos hacer algo ahora, si dejamos de excusarnos alegando coacciones objetivas. Sabemos con bastante exactitud qué nos agobia, qué nos roba el tiempo, dónde lo

dilapidamos, a quién lo deberíamos entregar, cómo podría usarse y disfrutarse mejor, y cuándo deberíamos tomárnoslo. Aquí puede desarrollarse una nueva manera de atención. El sosiego es también una cuestión de práctica. Pero, más allá de lo individual, moverán los hilos las cuestiones de poder político. Es una cuestión de poder político la de sintonizar entre sí las diversas velocidades, la de la economía y la de los procesos de decisión democrática; y esto debería conducir a forzar la economía a someterse al tiempo propio de las decisiones democráticas, y no a la inversa. Es una cuestión de poder político decidir qué precio estamos dispuestos a pagar en daños del entorno y en gravámenes de la vida para posibilitar una forma más rápida de movimiento hacia delante. Y es una cuestión de poder político la de cuánto tiempo queremos dar y dejar a los niños, y cuánto a los ancianos y al envejecimiento.

Cuando la conservación del respectivo tiempo propio se convierte en tema político, hablamos del tiempo propio entendido como el que ha de configurarse primariamente según las necesidades y los ritmos de la propia vida, y no según los de la vida pública en el plano económico. El tiempo propio así entendido puede y debe desarrollarse, protegerse y ponerse en equilibrio con el tiempo de la economía pública. Aunque con ello no hemos tocado todavía la dimensión más profunda del tiempo propio. Quizá nos gusta tanto permanecer allí fuera, en el límite del tiempo público de la sociedad, porque los laberintos del tiempo propio, cuando penetramos en él, tienen algo de irritante y perturbador.

En efecto, el tiempo propio es también —y quizá sea éste su aspecto principal— aquel tiempo interno que el individuo puede experimentar, siempre y cuando abandone momentáneamente el tiempo regulado públicamente y venga a parar a la resaca terrible de una vivencia del tiempo en la que se produce un desgarro en el mundo, tan firme y duradero por lo demás. Se trata del momento en el que, llegados a los márgenes del cono de luz del presente, nos sumergimos súbitamente en aquel ámbito de sombras donde se experimenta la fugacidad del tiempo, la ocultación y desaparición de las cosas y de los seres humanos. El tiempo social, visto desde esta zona de sombras de la desaparición, se presenta en cierto modo como estable y fiable. En efecto, allí reina una temporalidad igual para todos, o sea, un

tiempo que de manera evidente por completo compartimos con otros, de modo que lo fugaz es desterrado durante cierto periodo. Mantenerse en el ser es una obra comunitaria. Si cada uno hubiera de componérselas por sí solo, al final dudaría de su propia realidad, y le parecería como si el tiempo lo hubiese devorado. Cada uno está abocado a la ayuda de los otros para poderse percibir como real. La contemporaneidad social ofrece ayuda contra la furia de la desaparición. Cuando en la vida cotidiana nos movemos entre hombres y cosas, nos comportamos con ellos y nos movemos en el horizonte de esta interacción; cuando, sobre todo con los medios de comunicación, que traen el pasado y el futuro al presente común, entramos en contacto con imágenes y discursos, se modera el sentimiento del paso del tiempo. La realidad parece capaz de ser detenida. Pero tan pronto como atendemos al tiempo, notamos cómo esta realidad se disuelve incesantemente desde dentro y desaparece, de modo que poco a poco adquiere un carácter de fachada. Cierto que muchas cosas permanecen, pero detrás de ellas está el vacío, y uno mismo queda en suspenso cuando el pasado se le escurre de las manos.

Tomo en mis manos una carta. Está rota. Sé todavía en qué ocasión sucedió eso; puedo intentar también traer al recuerdo el estado interno de entonces, la excitación, el desengaño, la ira; pero, en verdad, aunque crea notarlo todavía ahora, no puedo saber si este estado es realmente el de entonces. Falta el original con el que medir el recuerdo presente. Lo terrible que olvidamos con tanta frecuencia es que todos los estados subjetivos han desaparecido y no podemos volver a experimentarlos nunca más tal como fueron.

Por eso Marcel Proust llamó la atención con tanta sorpresa sobre aquel momento en que creyó experimentar el puro retorno del pasado. Con el recuerdo del sabor de la magdalena mojada en el té, de pronto se le hizo presente de nuevo un estado pasado de la niñez acaecido mucho tiempo antes, pero no como recordado, sino como original. El yo de entonces y el yo de ahora se funden en un momento incandescente. Para Proust fue un instante platónico de redención de lo supratemporal. Hablaremos todavía de esto (en el capítulo sobre jugar con el tiempo). Pero conviene constatar que tales momentos de retorno, como excepciones casi místicas, confirman la

regla que dice que en el tiempo no retorna nada, pues, aunque algo retornara, no lo podríamos identificar como tal. Puesto que no tenemos a disposición el objeto con el que hemos de comparar, a saber, el original pasado, no podemos conocer lo que retorna como tal. Recurramos a un modo de expresión de la lógica formal: el principio de identidad, cuya formulación es A = A, no vale para sucesos psíquicos en el eje temporal. No puede decirse en principio si el A pasado es igual al actual A. Pueden perdurar numerosos testimonios de otro tipo, imágenes, cartas del tiempo en cuestión, recuerdos de amigos, y quizá la decoración de la habitación sea todavía la misma; se trata en todo ello de testimonios, restos, ruinas, en los que lo desaparecido, a saber, el estado de entonces, gira como un fantasma. Así, de todo presente real y sólido fluye incesantemente el contenido subjetivo, a saber, los estados internos, a lo que lo externo ha dado y da forma y apoyo. En este momento el presente está lleno, en el siguiente ha quedado ya vaciado y está ahí como una ruina, cosa que por lo regular no se nota de manera especial, pues un nuevo presente llena el hueco sin cesar.

¿En qué medida es real la realidad si, a consecuencia del paso del tiempo, desaparece de ella en cada caso lo interior? En el mundo de la física se conservan las cosas y, por eso, también aquí se puede llegar a la idea de que el tiempo es una ilusión. Sin embargo, en la realidad psicofísica rige la furia de la desaparición, y ésta se apodera también del físico, aunque quizá no de la física. La caducidad afecta a las cosas externas, y más todavía a las internas, pues éstas no tienen ningún lugar en el que puedan durar. Pasan en un santiamén y no pueden conservarse como ellas mismas, sino exclusivamente en los medios y las anotaciones exteriores del lenguaje, y en nuestra era también en los medios técnicos. Son signos exteriores, que remiten a un interior, pero a un interior que él mismo es siempre ya pasado. Sobre todo en relación con ese interior pasajero valen estas palabras: «Esto es una cosa que nadie del todo se imagina, / y demasiado atroz para que nadie como queja diga: / todas las cosas se escurren y veloces se deslizan».[3]

Bertolt Brecht, en su famoso poema «Recuerdo de Marie A.», tomó como tema la desaparición dramática de la realidad en el mundo que consideramos real. Lo recordado es una escena de amor en la «luna azul de septiembre»; en ella, bajo un ciruelo, el amante tiene a una muchacha en los

brazos, por encima hay un cielo de verano y durante un breve momento aparece una nube: «Era muy blanca y estaba muy arriba, / y cuando a lo más alto alcé la vista, ni rastro quedaba de la desaparecida».[4] Todo ha pasado hace tiempo, el amor de entonces se ha evaporado, ya no ve ante él la cara, sólo ve esta «nube» de entonces, más exactamente: ve cómo ha desaparecido. Uno de los distintivos del hombre que provocan más interrogantes es el de poder ver la desaparición como desaparición. Este poema acerca de cómo la realidad desaparece de la realidad es un poema sobre el tiempo, y es uno de los más hermosos que conozco.

Porque los seres humanos y las cosas desaparecen sin cesar, hay infinitud de ellas para las que uno mismo es el único testigo. «Aquella nube duró pocos minutos, / y, cuando alcé los ojos, desapareció ya en el viento.» ¿Quién más la vio? Si nadie más, habrá desaparecido para siempre, como si nunca hubiera existido. Por ejemplo, vemos caer de un árbol una hoja de color, balanceada por el viento otoñal, va rodando hacia el suelo ante los oblicuos rayos del sol. Eso sucede con mucha frecuencia, pero, observado una vez con atención, permanece durante un tiempo como si quedara inscrito en la memoria. Los sucesos singulares necesitan testigos para afirmar su puesto en lo real. Si no se quedan en ninguna memoria, es como si no hubiesen sucedido. Si desaparecen los testigos, la realidad se precipita en lo que nunca ha sido. La poesía logra a veces contener la pérdida de realidad mediante un recuerdo que la representa: «Las hojas caen, caen como de lejos, [...], y caen con negadores gestos» (Rainer Maria Rilke).[5]

Cada cual es un último testigo para cosas, hombres, vivencias, que desaparecerán ineludiblemente con él, puesto que después ya no habrá nadie más que los retenga en lo real. Un pasado que ya no sea recordado no existe, aunque haya testimonios de otro tipo, por ejemplo, cartas rotas. De esa manera, la realidad se desliza de la realidad. Y, sin embargo, no se puede decir que el desierto crece, pues surge una nueva realidad allí donde la antigua se escurre y desaparece sin remedio.

Pero el ser humano se resiste a esta desaparición de la realidad a lo largo del tiempo. Jorge Luis Borges, a medias en serio y a medias con ironía, ingenió una especie de prueba ornitológica de la existencia de Dios, que se articula más o menos así: me despierto tras un sueño. He soñado que veía

una bandada de pájaros. No los he contado. Nadie más conoce mi sueño. Era una determinada cantidad. Por tanto, tiene que existir Dios; sólo él sabe cuántos eran los pájaros que volaron durante mi sueño.

En este caso, la idea de fondo es que para que algo se mantenga en el ser, tiene que estar en la conciencia. De otro modo es como si no hubiese existido. Pero si nos representamos esta conciencia que contiene todo ser, a la que no le escapa ningún suceso hacia el no ser, el nombre para tal conciencia, que abarca todo ser y por eso lo mantiene en la existencia, es «Dios».

En consecuencia, el tiempo propio es también la máxima perspectiva subjetiva para la desaparición y la disolución de la realidad, y sólo a partir de esta experiencia del tiempo se puede llegar a ideas como la salvación del ser frente al tiempo.

En el mundo de los objetos podemos decir: lo que se da, se da; y lo que no se da, no se da. El enigmático reino de sombras inherente al ser y al no ser se abre solamente en el escenario interior del hombre con la inaudita experiencia del pasar. El hombre es el hiato en el que se entreabre el mundo. Todo pasa, pero sólo en el ser humano se experimenta el pasar como tal, y con ello entra en juego una nada que se da solamente en la conciencia, y no fuera en el mundo.

Jean-Paul Sartre aborda esta idea en su obra principal *El ser y la nada*.

Si hoy alguien se avergüenza por una infidelidad que cometió en el pasado, se avergüenza de un yo que ahora no existe de igual manera. Se ha hecho otro, aunque no otro por entero. En cualquier caso, se encuentra tan unido con el yo pasado, que puede avergonzarse de tal infidelidad, y esto no sólo ante testigos de la situación de entonces, sino también sin público, solamente en el escenario interior de la relación consigo. Se ve a sí mismo a lo largo de una distancia temporal como alguien que entonces pudo cometer una acción infiel y, en cuanto se avergüenza, asume su yo pasado, sin ser ese yo en sentido pleno. Entre el yo de ahora y el yo de entonces actúa lo *anulador* del tiempo. Ciertamente el yo de entonces me pertenece, tengo una unión interna con él, pero a la vez lo veo desde fuera. Sartre, usando la terminología hegeliana, da a este fuera interior el nombre de «ser en sí» de mi yo pasado.[6] Lo cual significa que el fuera interior se ha convertido en

una objetividad, que ya no puede convertirse en no hecha. El que el yo fuera infiel entonces es un hecho, que como tal no puede cambiarse. Se puede hacer algún intento de rectificación, pero eso afecta en exclusiva a las consecuencias, y no al hecho mismo. En lo que concierne al inmutable hecho mismo sólo puedo pedir perdón, no puedo cambiarlo. La acción se ha desligado de mí (es un «ser en sí») y, sin embargo, yo soy ella.

En cambio, el yo actual es siempre un «ser para sí». Está siempre en movimiento, nunca se tiene ante sí como objeto; toda percepción actual de sí mismo ya es siempre un cambio de sí, una modelación de sí mismo. Para el yo actual no hay ningún yo que se quede quieto, de tal manera que podamos ir en torno a él contemplándolo. El yo actual siempre es a la vez su propio efecto.

Si yo estoy a punto de ser infiel y lo noto en este preciso momento, ¿qué sucede entonces? Puedo omitir la infidelidad y con ello realizo el «para sí». No percibo mi infidelidad como una catástrofe natural, en la que yo no puedo cambiar nada. Puedo cambiar algo en ella, y puedo hacerlo precisamente ahora, cuando estoy a punto de ser infiel. Pero si, a la inversa, no omito la infidelidad, aunque la noto como tal, entonces hago de mi acción un acontecer de la naturaleza. Soy infiel, me digo, pero no puedo actuar de otra manera. «El ser para sí» se esconde detrás del «ser en sí», que es el escondite adecuado de un «para sí» que huye de la responsabilidad. Sartre da el calificativo de «mala fe»[7] a este autoengaño de un yo que desfigura su acción como un acontecer objetivo.

Esta «mala fe» se relaciona con la experiencia interna del tiempo. En la mala fe me comporto conmigo mismo como si yo fuera un acontecer objetivo en el tiempo, y me encubro que en la acción (a diferencia del acontecer objetivo) se interpone la propia iniciativa entre el antes y el después. El futuro es entonces no sólo una consecuencia temporal de lo anterior, sino además mi producción. Y eso es lo que en la mala fe no se quiere tener por verdadero. Se da al tiempo una culpa que tiene uno mismo. En cualquier caso, es posible excusarse con el tiempo, pues es en primer lugar el tiempo el que separa a uno de sí mismo, «de lo que yo he sido, de lo que quiero ser, de lo que quiero hacer, de las cosas y de los otros».[8]

Estas separaciones se realizan en el tiempo propio. En cada despertar cabe admirarse de que en general podamos apoyarnos en el yo del día anterior y éste no haya desaparecido por completo. El tiempo lleva, pero no podemos confiarnos a él, también se nos lleva algo de lo que nos hubiese gustado retener, y nos aleja del lugar donde nos habría gustado permanecer. La fuerza separadora del tiempo no sólo se refiere al pasado y al presente, sino también al futuro. Desliga mi yo actual del futuro y hace imposible asumir la responsabilidad de lo que yo seré mañana. Tomemos un caso trivial: en una ronda de conversaciones cada cual quiere estar en la cumbre de sus posibilidades, pero siempre queda incierto si lo ha logrado. En realidad, me dejo a mí mismo en la estacada cuando quiero conseguirlo. Uno no puede contar consigo mismo de manera firme. Puede suceder y sucede una y otra vez que yo, como dice Karl Jaspers, «me falle a mí mismo».[9] El yo no es una sustancia que porfíe con el tiempo. Pero no siempre se trata de una pérdida, también es posible una ganancia. Nos sorprendemos a nosotros mismos, somos capaces de algo de lo que no nos habríamos creído capaces. En situaciones especialmente precarias a veces sólo ayuda la confianza, como una especie de profecía que se cumple a sí misma; con su ayuda activamos en nosotros aquel sujeto que sale victorioso de la crisis. Lo que normalmente llamamos confianza en uno mismo es un proceso muy enredado. La confianza en uno mismo no se pone sin más en brazos de una mismidad ya existente, sino que se confía a un sí mismo que es despertado, que es llamado a la vida mediante la confianza. Puede suceder que esta mismidad despertada, dotada con tal confianza, se muestre digna de crédito, y sea buena para una sorpresa en la que antes habríamos podido confiar, aunque sin poder contar con ella.

El tiempo del sí mismo, el tiempo propio, está lleno de transformaciones y discontinuidades, en lo bueno y en lo malo. Pero una cosa queda igual, a saber, que uno no permanece igual consigo mismo. La continuidad de la persona está entremezclada de una u otra manera con la fuerza separadora del tiempo.

El tiempo hace la separación de un antes y un después, pero pensamos que en lo simultáneo están unidos entre sí los tiempos propios. Ahora bien, hemos explicado ya que el caso no es tan claro, concretamente en el

problema de la simultaneidad física y en la socialización del tiempo, cristalizada a través de una larga historia.

Por tanto, ya estamos preparados para adquirir conciencia de que no es simultáneo lo que a primera vista parece simultáneo. Por lo que se refiere a lo puramente físico, sabemos ya que también el impulso de la luz necesita su tiempo para superar distancias. Por eso, la mirada actual al cielo estrellado también es a la vez una mirada al pasado. Y, en sentido estricto, tampoco nuestra percepción de los objetos cercanos es simultánea, pues incluso pequeñas distancias han de ser superadas mediante impulsos luminosos, y esto necesita su tiempo, aun cuando apenas podamos medirlo. Todo lo que ahora percibimos se ha retrasado, por más que sea en una porción minúscula.

Un retraso en la temporalidad se da también por causa de los cauces nerviosos propios del cuerpo. Los impulsos tienen que ser transmitidos desde la periferia hasta el centro de elaboración, y también eso necesita su tiempo. Cuando Hermann von Helmholtz, a mediados del siglo XIX, midió por primera vez la velocidad con que los impulsos circulan por los cauces nerviosos, y con ello refutó empíricamente un principio anterior de los fisiólogos según el cual el estímulo de un sentido produce al instante la sensación de la conciencia, topó al principio con la incomprensión, hasta que Alexander von Humboldt expresó su reconocimiento desde la Academia de Berlín: «Un descubrimiento tan sorprendente habla a través de la admiración que provoca».[10]

Tales retrasos irritan, pues contradicen al concepto intuitivo de presencia, según el cual el ahora de la percepción es también el ahora de los objetos percibidos. Retrasos condicionados orgánicamente perturban esta intuición. Nos cuesta aceptar la existencia de un largo conducto, a saber, los canales nerviosos.

¿Por qué estas digresiones sobre el retraso? Porque pertenecen al tiempo propio. Se refieren a los retrasos orgánicamente condicionados en el propio cuerpo, en el tiempo propio corporal. Pero aquello que nos interesa sobre todo en este contexto es el retraso del tiempo propio en los actos de la conciencia, o sea, en aquellos que no son medidos desde fuera como

corrientes cerebrales, sino que son experimentados desde dentro de manera fenomenológica, es decir, en la introspección, en lugar del procedimiento formador de imagen.

El fenomenólogo Manfred Sommer, apoyándose en Husserl, hizo algunos descubrimientos acerca de los retrasos en el trabajo de la conciencia.[11] Las sensaciones y las impresiones en la periferia llegan a la conciencia, aunque con retraso debido a la extensión de los canales, pero creemos normalmente que a partir de ese momento ya están ahí. Sin embargo, lo cierto es que no están allí por completo, la presencia no se da todavía. En efecto, la conciencia no se ilumina en el momento de la impresión inmediata, de la «impresión originaria»[12] (Husserl), sino con un ligero retraso, en las huellas que esta «impresión originaria» deja. No podemos mirar al sol, y tampoco la conciencia está capacitada para esta «impresión originaria». La conciencia no comienza su trabajo en el momento en que la piedra cae al agua, sino tan sólo cuando las ondas se dilatan. ¿Por qué este retraso?

Para hacer comprensible el problema en cuestión podemos recurrir a un descubrimiento fundamental de la investigación fenomenológica de la conciencia, a saber: la conciencia se encuentra siempre en una fundamental tensión intencional. La conciencia no funciona como una cámara que se limite a recibir sin más lo que llega. Intencional significa que la percepción consciente está teñida por el querer, la expectación, el deseo, etcétera, y referida en tensión viva al objeto. Tal percepción espontánea nunca es objetiva. La objetividad es una actitud artificial, dirigida contra la actitud espontánea. Por tanto, los que mejor pueden adoptar esa actitud son los seres no humanos, en concreto los aparatos.

El acontecer sumamente vivo de la percepción consciente no se realiza de manera puntual, sino que comprende un lapso de tiempo. Se articula en particular según la protensión, en la que el objeto percibido se halla en un horizonte de expectativa, y la retención, en la que el objeto percibido se desliza hacia el recuerdo. No se trata de un recuerdo que se remonta a sucesos que están muy en el pasado, sino de la reminiscencia inmediata de la impresión en la conciencia. Esta reminiscencia es el presupuesto de que en general algo llegue a la conciencia. Por ejemplo, una sucesión de sonidos

sólo puede oírse y reconocerse como una melodía si el sonido que acabamos de oír resuena todavía en el recuerdo mientras suena ya el próximo. Sólo por la presencia junta de los tonos en la conciencia que percibe puede formarse la melodía. Si la conciencia sólo proporcionara instantáneas de los tonos, no habría ninguna percepción de una melodía.

El punto axial de la investigación fenomenológica está en que, entre la protensión y la retención tiene que hallarse propiamente como punto de cruce la impresión inmediata, la «impresión originaria». Pero ¿puede experimentarse este punto? No. Sólo lo experimentamos incrustado siempre en la tensión entre protensión y retención. La conciencia no proporciona ninguna instantánea; más bien, en su propio movimiento temporal representa fuera en el mundo secuencias temporales de movimiento. No podemos captar impresiones puras, es decir, desligadas del nexo de la vida de la conciencia. La «impresión originaria» está entretejida con el trabajo de la conciencia, y no puede salir de este capullo. Frente a la «impresión originaria», la conciencia llega demasiado pronto como protensión y demasiado tarde como retención. No podemos captar la pura «impresión originaria», a lo sumo puede deducirse después. La conciencia siempre llega demasiado tarde para captar la «impresión originaria». A partir de este retraso de la conciencia, Jacques Derrida desarrolló su filosofía de la *Différance*, que ahora ya está de nuevo en vías de hundirse en el olvido.

El carácter inaprehensible de la «impresión originaria» se comporta estructuralmente a semejanza de la cosa en sí de Kant: hemos de partir de que existe, pero no para la conciencia. Ahora bien, al igual que el idealismo alemán extrajo de la desconocida cosa en sí toda una metafísica como por obra de magia, también se puede libar miel desde la inaprehensible «impresión originaria». Ésta tendría que entenderse como el instante incandescente de una presencia perfecta, que se nos escurre. ¿Y qué promete esta presencia perfecta?

Lo que se nos escapa suele parecernos especialmente importante. La inaccesible «impresión originaria», que puede referirse a sucesos totalmente originarios, se retira al ámbito de los misterios muy prometedores, como si

fuera una especie de epifanía, como si fuera la visión del relámpago para el que hasta ahora sólo ha oído el trueno. En el caso del relámpago la simultaneidad perfecta sin duda se daría si nos cayera encima el rayo.

En cualquier caso, el tiempo propio conduce al retraso. Nunca podremos averiguar con exactitud lo que se nos escapa cuando no estamos por completo a la altura del presente, un hecho que despertó la curiosidad. De ahí que en el pasado, cuando Ernst Mach, antes que Husserl, esbozó la teoría del inevitable retraso de la conciencia y la imposibilidad de aprehender la «impresión originaria», el dato fue acogido con cierta irritación. Por ejemplo, Hofmannsthal, que había estudiado con Ernst Mach, cayó en una auténtica crisis, cuya expresión literaria fue la *Carta de Lord Chandos*. El ficticio autor de la carta duda de su relación con la realidad. Siente que en cada instante se le escapa su presente, que se le ofrece como algo incomprensible. Si la «impresión originaria» permanece en el punto ciego de la percepción, se rompe para la conciencia el enlace inmediato con la realidad, y el aquí y ahora quedan como suspendidos en el aire, con lo cual el mundo de la experiencia corre el peligro de convertirse en una ficción.

Ésta es una reacción dramática ante el hallazgo del retraso de la conciencia. Pero podemos mostrarnos más relajados ante este dato. Tal vez los efectos de demora del tiempo propio tengan también su parte positiva, en concreto, que protejan la conciencia de lo súbito y opresivo en exceso. Lo terrible llega un segundo antes, no sólo después. Es una consecuencia del poder separador del tiempo; éste hace surgir distancias que son apropiadas para proteger el sí mismo y no entregarlo a la evidencia, posiblemente insoportable, del instante.

# 9

# Jugar con el tiempo

El tiempo es la materia de la que estamos hechos. No sólo podemos decir que todo tiene su tiempo, sino también que cada uno tiene el suyo, el tiempo propio. Experimentamos el tiempo como furia del desaparecer en los sucesos externos y en los procesos internos. Estamos bajo el dominio del tiempo y ello nos hace sufrir. Pero eso no es todo. Lo admirable es que también podemos jugar con él, como si fuéramos señores del tiempo.

Tenemos un primer ejemplo de ello con el lenguaje. Con él nace un espacio de juego. Con él cruzamos el límite del lugar común y del tiempo común. Podemos comunicar a través de otros espacios y tiempos. Si dos personas hablan entre ellas, siempre se encuentran ya en dos tiempos: en el tiempo en que se comunican, y a la vez en aquel tiempo sobre el que se comunican. Allí pueden moverse libremente. Pero mientras no intervenga ningún texto escrito, en la comunicación están abocados a la simultánea presencia física. Con la escritura, la libre movilidad se desata también de esta condición. Alguien escribe un texto y otro quizá lo lee mucho después, y el que lo lee puede a su vez referirse a un tiempo totalmente distinto. Con el lenguaje y la escritura se abre un mundo enorme de significaciones, más allá del mundo físico de la presencia común. Un antiguo rollo de papiro, escrito hace dos mil años, puede descifrarse hoy todavía. Por ejemplo, los manuscritos gnósticos, evangelios apócrifos y tratados místicos, que fueron encontrados en 1946 en vasijas de barro en una gruta del desierto junto a Nag Hammadi, nos hablan todavía del mundo pecador y prometen redención. Y siempre que una religión se refiere a un libro, se repite este Nag Hammadi. Las sagradas escrituras son escritos en sentido pleno, los cuales muestran qué puede realizar un escrito: congregan en sí la plenitud del tiempo y la dan a todos los tiempos.

A través de los medios del lenguaje y de la escritura se abre todo un universo de tiempos con sus estratos, donde no vale la irreversibilidad de la flecha temporal. A través del lenguaje y de la escritura no sólo se transmite de un lugar a otro un acontecer actual, sino que además llega al mundo lo que ha sucedido hace ya mucho tiempo, o lo que está todavía por venir, lo que nunca se ha dado o nunca se dará, lo posible y lo imposible, en suma, todo aquello que por lo demás no se da en ningún lugar fuera de la representación. A través de los medios digitales esta realidad de segundo grado ha crecido más todavía, hasta hacerse gigantesca, con la consecuencia de que algunos críticos culturales previenen frente a la pérdida de vinculación con la realidad real. De todos modos, de momento podemos distinguir todavía una bofetada real de otra virtual. Pero la cosa se pone ya más difícil en el caso de la ofensa virtual y de la real, y sabemos también que las malas lenguas pueden matar.

Los historiadores del lenguaje han descubierto que primero se desarrollaron los medios lingüísticos para la caracterización de tipos de acción, o sea, para indicar si un proceso está concluido o dura todavía, si se ha llevado a cabo o se tiene solamente la intención de realizarlo, de si es una acción o bien algo padecido. En cambio, según Ernst Cassirer, la «designación precisa del nivel relativo del tiempo es un resultado bastante más tardío»[1] de la evolución del lenguaje. Y sólo con esas diferenciaciones temporales se hizo posible la narración.

Con ello se hizo narrable no sólo lo cotidiano, sino también y precisamente lo que se refiere a los orígenes, los grandes relatos fundadores de comunidades, los mitos. En ellos, lo divino pierde aquella rigidez de lo numinoso que se alza ante nosotros, y pasa a desarrollarse en el tiempo de la existencia y de la naturaleza. Los dioses abandonan la plenitud de poderes impersonales de la naturaleza, reciben su propia historia y están envueltos en sus propios acontecimientos. No están sobre el tiempo, sino que son actores en el tiempo. En cuanto lo numinoso es introducido en el juego del tiempo, pierde algo de su carácter terrible, simplemente por el hecho de que puede narrarse. Poder narrar algo se muestra como un acto elemental de emancipación, ya que podemos realizar nuestro propio juego con el tiempo, al que sin embargo no dejamos de estar sometidos.

De esta emancipación a través de la narración trata un mito africano, que publicó por primera vez en 1900 el antropólogo cultural Leo Frobenius y que Roberto Calasso puso hace algunos años en el núcleo de su obra: *La ruina de Kasch*.[2] El mito, tal como lo cuenta Frobenius, era el siguiente:

El rey de Kasch era el hombre más rico de la tierra. Pero su vida era la más triste, pues sabía que después de cierto tiempo lo matarían. Los sacerdotes determinaban el momento de su muerte según el movimiento de los astros. Para ello, cada noche observaban el cielo. No podían interrumpir esta actividad, pues de otro modo ya no habría sido posible determinar el momento adecuado para matar al rey. Ya un rey anterior, junto con los elegidos por él como acompañantes, había sido asesinado, y el nuevo rey, Akaf, había recibido su herencia. Procedente de un país lejano había venido un joven, Far-li-mas, que sabía contar historias deliciosas. Akaf trabó amistad con el rey, y éste expresó el deseo de que, llegado el momento, lo acompañara a la muerte, junto con Sali, la hermana más joven de Akaf. Far-li-mas hechizó al rey y a su hermana con sus historias, que cada noche contaba en la corte.

> El rey Akaf escuchó. Los huéspedes escucharon. El rey y los huéspedes se olvidaron de beber. Se olvidaron de respirar. Los esclavos olvidaron el servicio, se olvidaron de respirar. El relato de Far-li-mas era como el hachís. Cuando hubo terminado, todos estaban envueltos en una especie de impotencia benefactora. El rey Akaf había olvidado sus pensamientos de la muerte. Ninguno de los presentes había notado que Far-li-mas estuvo narrando desde la noche hasta la mañana. Cuando los huéspedes se fueron de allí, había salido el sol.[3]

Sali, que se había enamorado de Far-li-mas, temía la muerte y pensó en la forma de salvarse. Se dirigió a los sacerdotes para convencerlos de que por una vez escucharan también los relatos de Far-li-mas, en lugar de estar observando siempre las estrellas. «Las obras de Dios son grandes», decía ella, «pero la mayor no es su escritura en el cielo. La mayor es la vida en la tierra.» Y precisamente de eso, de la vida en la tierra, sabe narrar tan admirablemente Far-li-mas, dijo Sali a los sacerdotes. Les rogó que se persuadieran por sí mismos de que aquellas narraciones eran superiores a la «escritura en el cielo».

Al principio, sólo un sacerdote se dejó persuadir para escuchar los relatos de Far-li-mas y dejar de observar el cielo nocturno. Pero poco a poco le siguieron también sus compañeros. Es cierto que querían volver puntuales a sus puestos de observación, pero los relatos escuchados noche tras noche acabaron hechizándolos hasta hacerles perder la orientación en el cielo hasta que ya no fueron capaces de determinar el momento adecuado para matar al rey. Con ello se extinguió la estricta tradición que prescribía la muerte del rey según el tiempo de las estrellas. El rey, Far-li-mas y Sali estaban salvados. Durante un tiempo se mantuvo el reino de Kasch, pero luego éste sucumbió. El mito enseña que el cambio de las «antiguas instituciones [...] fue la causa del ocaso posterior» de Kasch.

Esta historia trata de la victoria provisional de la narración, que juega con el tiempo, sobre el implacable dominio del tiempo que se lee en las estrellas. En cualquier caso, el mito considera pírrica semejante victoria, pues esa emancipación aparece como el principio del fin. En esta valoración se expresa una sospecha contra el aligeramiento, contra la vida embellecida por la narración, algo que a largo plazo no mantiene lo prometido. El mito del ocaso de Kasch pone bajo la sospecha de la decadencia el juego vivificador con el tiempo propio de la narración.

Pero el motivo de la salvación de la vida mediante la narración aparece de manera ilimitadamente positiva en *Las mil y una noches* con la figura de Scheherezade, que narra para demorar el momento de su muerte, o en el ciclo de novelas del *Decamerón,* de Boccaccio, donde se cuentan historias contra el miedo a la gran peste que se desencadena en la región. En ambos casos el relato concede un aplazamiento de la muerte amenazante. En estas situaciones extremas la narración descubre su auténtico sentido: como juego con el tiempo produce una exoneración momentánea de la seria amenaza del tiempo dirigido hacia la muerte. Por eso se narra con tanta frecuencia acerca de la muerte, porque se puede sobrevivir a ella en la narración.

El acto de narrar sigue diversos modelos de tiempo, «cronotopos», los llama Mijaíl Bajtín.[4] Son los modos lúdicos de la narración en el juego con el tiempo que se han formado y acreditado en una larga tradición.

Tenemos la forma elemental de la narración del camino de la vida, con sus estaciones, los encuentros inesperados, buenos y malos, las complicaciones y los errores, contado en una sucesión. El camino resulta especialmente apropiado para la exposición de sucesos que pueden interpretarse como casualidad o destino. A veces, el protagonista, como en el caso de *Simplicius Simplicissimus*, de Grimmelshausen, no está en camino hacia un objetivo determinado, sino que anda o es llevado de aquí para allá. Y si el protagonista tiene un fin determinado, como el *Tom Jones* de Fielding, la narración muestra lo distintas que son las cosas de cuando se anda haciendo rodeos, y cómo la vida a veces no es otra cosa que estos muchos rodeos. También sucede a veces que el protagonista es atraído hacia extravíos y pierde el camino. Pero eso no tiene por qué ser el final, puede ser también un comienzo muy prometedor; precisamente en este momento de la mayor confusión comienza la *Divina comedia* de Dante:

> A mitad del camino de la vida
> yo me encontraba en una selva oscura,
> con la senda derecha ya perdida.*5

El narrador de Dante pudo estar enredado en historias con anterioridad, pero en el libro citado no se alude a ellas. El narrador, guiado por Virgilio y luego por la difunta Beatriz, puede limitarse a ver y oír en su camino por el infierno, el purgatorio y el cielo. Ve muchas cosas y oye muchas historias, relatos del periodo de la vida como tiempo para poner el alma a prueba, lo que termina necesariamente en la salvación o la condenación. Desde este punto de vista, ya antes se conocían historias de la vida en el sentido cristiano. El modelo clásico siguen siendo las *Confesiones* de Agustín, con la diferencia de que aquí tiene que permanecer abierto el final del trayecto en lo que se refiere a la salvación o la condenación.

El camino como imagen del trayecto vital domina también la tradición secular de la novela picaresca, de la que tenemos un ejemplo en el mencionado *Simplicius Simplicissimus*, y a la que pertenece también el *Quijote* de Cervantes. El caballero de la triste figura y su buen escudero Sancho van juntos por su camino, seducidos por lo imaginario de las

novelas caballerescas, y se encuentran con la realidad de la España de la época. Sus caminos conducen a través del espacio, aunque también a través del tiempo. Que los protagonistas de tales novelas se equivoquen en el espacio sucede con frecuencia, pero el eje peculiar de la novela está en que héroes como don Quijote puedan equivocarse también de tiempo.

En tales caminos de la vida se mueven no sólo los aventureros, las figuras cómicas y pintorescas, sino también personajes muy serios, como el Wilhelm Meister, de Goethe, o el Heinrich von Ofterdingen, de Novalis. Con estas figuras se abre el mundo de las novelas de formación, que cuentan los caminos enredados por los que se llega a ser lo que uno es. Se trata de la llegada a sí mismo, una especie de regreso al hogar. «Siempre hacia casa», responde Heinrich von Ofterdingen a la pregunta: «¿Adónde vamos?».[6] El modelo de todas las novelas de regreso al hogar es la *Odisea*.

Un destino adverso obstaculiza, detiene y distrae a Ulises en su camino hacia casa. Se ve envuelto en historias peligrosas, como la de Polifemo, y también en otras encantadoras, como la de la seductora Calipso. Habría podido caer también en los encantos de los lotófagos, de los expertos en el delirio, tal como casi les sucedió a los compañeros, si él no se hubiese arrancado a sí mismo y los hubiese arrastrado a ellos. «Y cuantos probaron este fruto, dulce como la miel, ya no querían llevar noticias ni volverse [...]. Mas yo los llevé por la fuerza a las cóncavas naves y, aunque lloraban, los arrastré e hice atar bajo los bancos [...], no fuera que alguno comiese loto y no pensara en la vuelta.»[7]

Esta epopeya ha impuesto de tal modo su estilo porque muestra ya toda la riqueza de formas del juego con el tiempo. Los sucesos del regreso a casa, tan rico en rodeos, no son contados de manera meramente lineal y continua, sino que están dispuestos y condensados con verdadero refinamiento de la técnica narrativa. El tiempo del relato de *Odisea* comienza con la despedida del héroe de la seductora Calipso y termina con su regreso y la matanza de los pretendientes; el lapso de tiempo en conjunto es de cuarenta días. Los sucesos de los restantes diez años del errante viaje son contados retrospectivamente, en su mayor parte por Ulises mismo, mientras es huésped de los feacios en su penúltima estación. Por tanto, a esta perspectiva distanciada del narrador épico se añade la de Ulises mismo,

así como la de su hijo Telémaco, que espera al padre y hace que le cuenten cosas sobre él. Y finalmente está todavía el nivel temporal-supratemporal de los dioses, que están implicados en el acontecer y a la vez se hallan por encima de él.

En Homero no sólo la narración épica oscila entre diversas perspectivas temporales, varía también el tiempo de la narración. Algunos sucesos son narrados como en cámara lenta, por ejemplo, cuando comienza la masacre de los pretendientes, otros sucesos son narrados de forma acelerada, como los días y los años junto a Calipso, donde cada día es como el anterior, y todos juntos son como uno solo.

Junto a las narraciones según el modelo del camino de la vida, con los sucesos puestos en serie en un trecho del camino, una forma lineal que sobrevive todavía en la *road movie*, hay otras maneras estructurales de proceder con el tiempo, por ejemplo, la retícula o el laberinto. Esta forma es característica del drama social. Se producen encuentros entre los personajes y se entretejen y enmarañan diversas historias previas; cada uno pone en juego sus propias ambiciones para el futuro y surgen conflictos, embrollos y conexiones. Se establecen y se deshacen vínculos, unos ascienden, otros se derrumban. Unos se abren paso hacia el centro, otros son empujados hacia los márgenes. Domina el acontecer simultáneo. Honoré de Balzac es el maestro de esta forma de narrar, dispuesta en forma de red más que linealmente.

Otra forma fundamental del uso narrativo del tiempo es la reproducción de procesos cíclicos. Se describen sucesos en su unión con el curso de la naturaleza, por ejemplo, en Adalbert Stifter. O bien, se representan sobre todo los hechos repetidos de la vida cotidiana, sea para presentar el tiempo paralizado en la provincia, como en Flaubert, sea para describir la serenidad en solitario, como en Handke.

Consigue efectos especiales la combinación de tiempo cíclico y tiempo de sucesos. En una vida tranquila, dominada por repeticiones, irrumpe de pronto algo que perturba, difunde el pánico, o también entusiasma. Así sucede en la extraordinaria novela *El gran Meaulnes*, de Alain-Fournier, el escritor caído en los días iniciales de la guerra de 1914. La primera y mágica frase dice: «Llegó a nuestra casa un domingo de noviembre del año

189...»,[8] y poco después el narrador se enfrasca en una reflexión sobre la superposición de lo cíclico y lo súbito. Quiere evocar un determinado recuerdo, y ya le vienen a la memoria «otros instantes de espera», y «mira con miedo a alguien que ha de bajar por la calle principal». Esta vez es un nuevo alumno, que se hospedará en casa del profesor. Tiene algún rasgo salvaje y aventurero. Arrastra a su órbita a los compañeros, y también al narrador, que se ve alcanzado por una añoranza que penetra el tiempo cíclico de las repeticiones cotidianas y ya no lo abandonará.

Hemos hablado del modelo de tiempo lineal, del reticular y del cíclico. Especialmente efectiva es una manera de representación que está por completo bajo el signo del avasallamiento de un presente por el pasado. Aquí la acción se desarrolla a paso de cangrejo, como descubrimiento de un pasado y como su dominio logrado o fracasado. El prototipo es el *Edipo rey*, de Sófocles.

En esta obra todos los elementos importantes de la acción se hallan temporalmente antes del presente representado, y la acción actual se limita en lo esencial a descubrir poco a poco este pasado, hasta el horror. Al principio, Edipo es todavía el soberano indiscutido de Tebas, en la cumbre del poder y del prestigio, pero la peste circula por la ciudad y el oráculo anuncia que esa situación no tendrá fin hasta que sea hallado y castigado el asesino de Layo, el anterior rey. Edipo emprende las averiguaciones, que son investigaciones contra sí mismo; pero eso no lo sabe todavía. Tampoco sabe que aquel a quien mató en el transcurso de una pelea en una encrucijada era Layo, su propio padre, y que aquella a la que tomó por esposa poco después como reina, recientemente enviudada, era su madre. Al final sale a la luz el pasado y trae la desolación al presente. Yocasta, madre y a la vez mujer de Edipo, no soporta la verdad y se ahorca. Edipo se clava un punzón en los ojos y abandona la ciudad.

Por tanto, la tradición del relato de detectives comienza con Edipo y lo hace con la culminación más aguda que pueda imaginarse: el detective se descubre a sí mismo como el autor de los hechos. El pasado del delito que descubre es el suyo propio. No obstante, también sin semejante culminación del detective como autor de los hechos, este tipo de narración o de drama está determinado por el gran poder del pasado. No siempre tienen que estar

de por medio delitos atroces, cuyo autor de momento no puede encontrarse. Puede tratarse también de una violación, de una ofensa, o de experiencias negativas, que inicialmente quedan reprimidas y ocultas, pero luego ejercen un efecto contraproducente, que sólo puede alejarse si lo que oprime se conoce, confiesa y elabora de algún modo. Ahora bien, con frecuencia es demasiado tarde, y el pasado negado se venga del presente, como sucede en el caso del drama analítico del naturalismo, por ejemplo, en *El pato salvaje,* de Henrik Ibsen.[9] Aquí casi todos están enredados en alguna mentira vital, que tiene algo que ver con un pasado no confesado. Hjalmar Ekdal, el protagonista, no quiere aceptar que su hija, a la que ama con ternura, no es suya. También se tiene por un artista, aunque sabe que en realidad no lo es. Y algo parecido sucede con el resto de los personajes de la obra, que no están a la altura de su propia historia. Fue Ibsen el que introdujo el concepto de la «mentira de la vida». Nietzsche lo explicó de este modo: tarde o temprano todos nos inventamos un pasado del que nos gustaría proceder. Con las mentiras de la vida intentamos por lo regular mantener nuestra capacidad de acción. Para que el asunto siga adelante de algún modo, componemos nuestro pasado según nos conviene, nos engañamos a nosotros mismos y a otros. Huimos de la verdad, pero ésta, al final, nos alcanza.

El juego literario con el tiempo conoce también la figura que vacila, que quizá se siente inhibida ante la acción, que prefiere tomarse tiempo. Hamlet, por ejemplo, prefiere un ritmo lento, lo que se pone de manifiesto inmediatamente al principio del drama, cuando se irrita por la «indigna precipitación»[10] de su madre, que poco después de la muerte del antiguo rey, su padre, se ha acostado ya con el nuevo. También la venganza por el padre asesinado, que Hamlet exige como heredero legítimo del trono, requiere proceder con prisa. Pero Hamlet vacila. No está seguro de cómo debe proceder. El asesino ¿es realmente el tío?, ¿lo sabía la madre?, ¿qué consecuencias puede tener su acción para el complicado equilibrio de poderes del reino? Hamlet da con rapidez una estocada cuando se siente claramente amenazado, como en el caso de Polonio, escondido detrás de las cortinas; pero cuando dispone de tiempo para reflexionar, le resulta difícil actuar y preferiría deshacerse de todo. «El tiempo está fuera de quicio,

maldita suerte que haya nacido yo para ajustarlo.» Hamlet accede a ir a Inglaterra, sin duda con sumo gusto. Su lenta nave es apresada en la ruta por un barco pirata más veloz. Descubre el plan para ser asesinado en Inglaterra y regresa a Dinamarca. Allí se encuentra en primer lugar con los enterradores, con los que no hay que apresurarse, y dice: «Pues aunque no soy rápido ni enérgico, hay en mí un fondo real de peligro». Su peligrosidad se muestra al final. Muere asesinado en un duelo, según el plan del rey, pero no muere solo, pues se lleva a Laertes y al rey consigo a la muerte. Hamlet se había tomado tiempo, al final le arrancan su tiempo.

Hasta ahora hemos hablado de la literatura narrativa y la dramática sin explicitar las diferencias. Pero hay distinciones características entre los dos géneros literarios por lo que se refiere al uso del tiempo. Goethe y Schiller, en su intercambio epistolar, trataron los principios de esta distinción, y se pusieron de acuerdo en esta fórmula: «El autor épico expone los hechos como pasados por completo, y el dramático los representa como enteramente presentes».[11] El autor épico toma distancia y permite al público que tome también distancia. La serenidad épica permite digresiones, reflexiones. El receptor es estimulado más que cautivado, toma parte en el movimiento libre en el tiempo. El drama es distinto: aquí las acciones, aunque protagonistas como Hamlet o Wallenstein se muestren entorpecidos para la acción, golpean al público con el encanto hasta dejarlo sin respiración. En el drama, el espectador es arrastrado; en la épica, el público es confiado a la libertad. «La acción dramática se mueve ante mí, en torno a la acción épica yo me muevo a mí mismo.»[12] Por tanto, el autor tiene que decidir si la materia exige más bien una sucesión temporal, o un reflexivo ir hacia delante y hacia atrás en el tiempo. En el primer caso, es recomendable la forma del drama, en el segundo es preferible la épica o la novela. A partir de aquí se pone de manifiesto también que el drama analítico, como *Edipo* o *El pato salvaje*, es decir, obras sobre el poder del pasado, tienden a lo épico; de ahí también que en *Edipo* haya numerosos relatos de mensajeros, o que *El pato salvaje* contenga frecuentes reflexiones retrospectivas. También Hamlet, que permanece en la esfera del pasado, es en consecuencia un personaje más épico que dramático.

Estos dos usos del tiempo, el épico y el dramático, se distinguen a su vez en conjunto de los caracteres temporales de las artes plásticas. A este tema dedicó Lessing su famoso tratado *Laocoonte o sobre los límites de la pintura y de la poesía*. Según este autor, las artes plásticas imitan los cuerpos en el espacio y los hacen aparecer en su yuxtaposición. La poesía los muestra en la sucesión en el tiempo. La poesía despliega los sucesos; las artes plásticas los comprimen en momentos condensados. Lessing ilustra esta idea con el grupo escultórico de la antigüedad conocido como *Laocoonte*.

Leemos en Virgilio el relato completo de esta historia, de la que el grupo de figuras representa un instante condensado. Laocoonte, sacerdote troyano de Apolo, había sido advertido sobre el caballo de madera de los griegos. Pero no tomó en consideración la advertencia, y el dios lo castigó. En un sacrificio en la playa, sale del mar una serpiente enorme y lo estrangula junto con sus dos hijos. El grupo de figuras encarna este momento del estrangulamiento mortal. La expresión del rostro de Laocoonte está marcada por el dolor, pero el sacerdote no grita. La pregunta clave de Lessing es: ¿por qué no grita, siendo así que, tal como cuenta Virgilio en su narración, daba gritos ensordecedores? Según Lessing, no grita porque eso sería indecoroso para el héroe de acuerdo con el gusto de los antiguos; todo lo contrario, dice, remitiéndose a las descripciones de Homero y de Virgilio, en las que los héroes lloran y gritan sin refrenarse. A juicio de Lessing, si el Laocoonte del grupo de figuras no grita, se debe a la estética de la representación estatuaria, la cual prefiere expresiones de sentimiento que pueden establecerse de manera duradera, sin perturbar la percepción estética. El dolor contenido es una expresión de ese tipo, mientras que el grito no lo es. Pues un grito que suena incesantemente, además de ser insoportable, es imposible en sentido auténtico.

En la expresión de sentimientos puede representarse una sucesión continua de grados crecientes, y el arte plástico hace bien al no elegir en este continuo el punto supremo, la máxima culminación, por ejemplo, el momento de estallar el grito, sino el momento de un paso o dos pasos anteriores, pues sólo es estéticamente «fértil lo que deja un libre juego a la imaginación».[13] Llegados al punto extremo, la imaginación ya no tiene

nada que hacer, pues en cierto modo hay demasiada realidad. Y se trata de una realidad que actúa de manera penetrante, pues reduce la actividad propia. Por eso tiene un gran efecto no un Laocoonte que gritase, sino el que gritaba hace un momento, o el que está a punto de hacerlo. Este espacio de juego de la representación hace más penetrante el grito que si se representara en el momento de máximo estupor. A este respecto es esclarecedora la aguda argumentación de Lessing:

> Todas las apariciones cuya esencia incluye, según nuestros conceptos, que irrumpan y se extingan súbitamente, y que sólo durante un momento puedan ser lo que son, sean agradables o terribles, reciben un aspecto tan antinatural por la prolongación del arte que su contemplación repetida hace más débil la impresión, y finalmente experimentamos repugnancia o aversión ante todo ese tema.[14]

No obstante, de estas observaciones sobre la insuficiencia estética de lo súbito en las artes plásticas no habría que hacer ningún dogma, especialmente si ponemos nuestra mirada en la evolución del arte moderno, que se ha desligado ampliamente de la imitación objetiva, la cual era todavía vinculante para Lessing. Lo mismo que antes, sigue teniendo vigencia que la imaginación ha de ser estimulada e incitada para obtener una fuerte impresión estética. Es discutible, sin embargo, que la representación de lo súbito en el arte plástico deje la imaginación inactiva, como supone Lessing. Se le puede conceder sin embargo que lo súbito tiene mayor efecto en la narración, pues en ésta aparece como contraste la continuidad temporal de lo narrado.

Lo cierto es que lo súbito ha hecho carrera también en el arte plástico, favorecido por la fotografía, que es la imagen por excelencia de lo súbito. En ésta, por así decirlo, se ponen en la punta de la lanza instantes que narran historias enteras, como las famosas fotografías de Robert Capa sobre el desembarco de las tropas aliadas en Normandía en l944. Para las tropas se trataba de horas y minutos, y para el fotógrafo, de segundos intentar retener el momento condensado. Sólo en la reelaboración de las imágenes en el laboratorio pudo el fotógrafo tomarse más tiempo para fortalecer el efecto de lo súbito.

Las imágenes cuentan historias, pero también las esconden. Helmut Lethen lo ha demostrado de manera impresionante en una foto también de la segunda guerra mundial, esta vez del frente oriental. En ella se puede ver a una mujer joven que vadea un río cautelosamente, arremangándose el vestido con suavidad y, según parece, con gracia; en el agua se refleja la luz. El conjunto produce casi la impresión de un idilio en medio de la frescura veraniega. Pero en realidad, según la información que nos da una nota en el dorso de la imagen, la mujer fue obligada a cruzar el río para detectar la existencia de minas.[15] La imagen silencia esta historia, y silencia también si la mujer sobrevivió a esta prueba asesina.

Una imagen es capaz de esconder lo decisivo de una historia, y entonces resulta tanto más horrorosa cuando nos enteramos de lo ocultado. Otro ejemplo es una famosa fotografía tomada en los años veinte, que Ernst Bloch comentó en el contexto de un debate sobre la «oscuridad del momento vivido»,[16] es decir, del hecho de que nunca logramos estar por completo a la altura del tiempo, con plena presencia de espíritu. La foto muestra un bob de carreras entrando en una curva. Vemos el rostro de los espectadores que contemplan la carrera con tensión. Una fracción de segundo después, esas personas estarán muertas, pues el bob se saldrá de la curva y se precipitará sobre esos mismos espectadores. Pero la imagen no sabe nada de esto.

La fotografía fija algo que en realidad no existe, a saber, puntos del tiempo. En el instante fotografiado el bob no se había salido del carril. Inmediatamente, el movimiento lo sacará de allí. Pero en la imagen falta el movimiento, tenemos que añadirlo nosotros mentalmente. Por eso el punto de tiempo tiene algo de irreal, pues en él desaparece el movimiento. Éste sucede en un continuo temporal, que de suyo carece de puntos. Los puntos son fijados desde fuera, no sólo al fotografiar, sino también al medir. El tiempo no puntúa y tampoco mide; eso es algo que hacemos nosotros. La paradoja de Zenón todavía descubre con acierto la imposibilidad de entender el tiempo a partir de puntos temporales. Si el tiempo tuviera puntos, la flecha estaría quieta en cada punto del movimiento. De la pura paralización en cada punto no resultaría ningún movimiento. Por tanto, la

flecha no se movería del lugar. La fotografía, aun cuando parezca muy cercana a la realidad, en relación con el tiempo retiene algo de irreal: la inmovilidad en el movimiento.

Por esta razón Marcel Proust, que como ningún otro escritor puso el misterio del tiempo en el centro de su obra, no es propicio a la fotografía, pues le parecía que ésta mata la verdadera movilidad del tiempo. Para él, las fotografías son aquellas imágenes intencionadamente buscadas del recuerdo que no posibilitan el reflujo subyugador de un pasado vivido en el presente.

En Proust se trata de la distinción entre el recuerdo arbitrario y el espontáneo. Cuando, en el último tomo de *En busca del tiempo perdido*, el narrador experimenta varias veces en el camino hacia la *matiné* en el mundo de Guermantes los éxtasis beatificantes del recuerdo espontáneo, los distingue con todo cuidado del trabajo más bien lánguido del recuerdo intencionado. En este contexto recurre al ejemplo de la fotografía:

> Intentaba entonces buscar en mi memoria las impresiones grabadas en otros instantes, especialmente instantáneas, captadas en Venecia, pero ya esta simple palabra tendió una niebla de aburrimiento sobre la ciudad, lo misma que una exposición de fotografías.[17]

Tras unos pasos en el patio empedrado del palacio de la ciudad de Guermantes, tropieza en un desnivel, y en este momento, a punto de perder el equilibrio, aparece de golpe el recuerdo de una visita anterior a Venecia, cuando había tropezado con un adoquín suelto en la plaza de San Marcos. Lo que en este momento se presenta ante él no es una imagen de recuerdo, sino el retorno dichoso de la vida vivida. Sucede lo mismo que con el sabor de la magdalena al tomar el té, que le había regalado de nuevo el encanto de la infancia. Ésos son los momentos extáticos en los que en el tiempo se vive algo que parece elevarse sobre el tiempo. Por más que todo sea arrastrado al pasado, no obstante permanece la experiencia dichosa de un yo que se mantiene en el tiempo. A ese yo, que se experimenta a sí mismo en los momentos extáticos, el narrador la da el nombre de «el hombre eterno»[18] en él. Ese hombre se esconde en cada uno de nosotros, es cuestión de buscarlo en el lugar debido. «Hemos llamado a todas las puertas que no conducen a

ningún lugar; a la única que se nos podía haber abierto, y que durante cien años podríamos haber estado buscado en vano, llamamos sin saberlo y, de pronto, ésta se abre.»[19]

La puerta que se abre es el instante centelleante del tiempo reencontrado. El autor describe varios de tales instantes, que se anudan como un rosario a lo largo de las páginas. Y esas escenas son claves no sólo en la novela, sino también para su nacimiento. Los instantes del tiempo reencontrado inspiran la narración y con ello hacen brotar desde sí mismos toda la novela. En este sentido, la novela no cuenta realmente otra cosa que la historia de su nacimiento.

Entre estos instantes del tiempo reencontrado se hallan los árboles que se inclinan por el viento en el viaje en coche a las cercanías de Balbec, la mirada al campanario de la torre de la iglesia de Martinville, visible desde lejos y rayando el cielo azul, el sabor de la magdalena, el adoquín desnivelado en el patio de Guermantes, y no en último lugar algunos motivos de violín de la música de cámara del ficticio compositor Vinteuil. Cuando suenan estos motivos, actúan como una esencia de todas las reminiscencias antes mencionadas, que llevan al narrador a un reino supratemporal que saca su magia exclusivamente del tiempo, pero del tiempo reencontrado.

Schopenhauer interpretó el acontecer de la música —cuando, por ejemplo, del tejido sinfónico asciende una melodía y luego desaparece de nuevo— como símbolo del conjunto del mundo, donde la voluntad individual se alza por momentos como individuo, para luego sumergirse de nuevo en el todo, en la «voluntad del mundo».[20] Schopenhauer incluso fue tan lejos, que consideró la música como aquello que, antes de todo conocimiento, y muy por encima de todas las demás artes, es capaz de expresar «la esencia más íntima del mundo», y esto precisamente gracias a su relación íntima con el tiempo. Esta interpretación filosófica de la música inspirará poco más tarde al compositor Richard Wagner, ambicioso desde un punto de vista filosófico, en lo referente a su obra de arte total, que promete nada más y nada menos que una redención momentánea, una ascensión estética a los cielos.

El compositor Bernd Alois Zimmermann, en sus consideraciones sobre *Intervalo y tiempo*, sin duda evita los tonos altamente patéticos de otras ocasiones, pero también aquí defiende que en la música acontece la unidad fascinante de tiempo e instante, cuando, por ejemplo, la serie de tonos ordenada de manera vertical es separada en el plano horizontal en series sucesivas de tonos. A su vez, designa la música como «tiempo ordenado», ordenado, por una parte, mediante la escala de tonos y su consonancia, y, por otra, mediante una sucesión métrica y rítmica. En la consonancia acontece el tiempo vivido de manera sincrónica, es decir, la simultaneidad; en la secuencia de tonos se despliega la vivencia diacrónica, o sea, la sucesión temporal, y es evidente que estas formas temporales están siempre unidas entre sí, pues también la escala de tonos, junto con las tonalidades que resultan de su superposición, son fruto de frecuencias, es decir, de vibraciones por unidad de tiempo. Según Zimmermann, «el orden que la música pone entre el ser humano y el tiempo, es por completo un orden del movimiento, que de manera especial trae a la conciencia la temporalidad y así incluye al hombre en un proceso de vivencia interior de un tiempo ordenado».[21]

La música marca de manera muy especial el tono del devenir y quizá es incluso el devenir como forma pura. Entusiastas como Schopenhauer o Proust, inspirados por Platón, descubren en ella nada menos que la relación misteriosa de tiempo y eternidad.

# 10

## Tiempo pleno y eternidad

No sólo el sentimiento exaltado busca lo que va más allá del tiempo. La eternidad siempre ha sido tema de la religión y de la metafísica. Es algo distinto del tiempo prolongado sin fin. En general es algo diferente del tiempo. Nos acercamos a ella y damos vueltas a su alrededor porque no aceptamos la pretensión del tiempo de ser algo absoluto: tiene que haber algo más allá del tiempo. Platón, uno de los primeros en reflexionar explícitamente sobre la eternidad —en griego, *aion*—, dice que el tiempo es tan sólo una imagen atenuada del prototipo de la eternidad. El *aion* no asume del tiempo más que el constante ser presente, la plenitud del tiempo en un presente concentrado.

En el *Timeo*, uno de los textos fundamentales de la filosofía occidental dedicados al tiempo, leemos: «... lo que en realidad era eterno era la sustancia del viviente modelo, y era imposible adaptar por completo esta eternidad a un mundo generado»; y por eso el creador hizo una imagen móvil de la eternidad, a saber,

> los días y las noches, los meses y las estaciones no existían en manera alguna antes del nacimiento del cielo [...]. Todas estas cosas son divisiones del tiempo; y el pasado y el futuro son formas del tiempo originado, por más que nosotros, sin pensarlo, las atribuimos injustamente al ser eterno [...], al que, hablando en términos adecuados, sólo le corresponde el «es», mientras que las expresiones «fue» y «será» sólo pueden usarse en relación con el devenir que progresa en el tiempo.[1]

El «tiempo originado» es el de la sucesión. Una serie ilimitada de tiempo no es todavía la eternidad. Si la eternidad ha de ser algo distinto del tiempo, no puede tener ninguna sucesión, y por eso es presente permanente, sin antes ni después, sin pasado ni futuro. Y el tiempo, tal como lo experimentamos con su antes y después, ha de ser una mera imagen de esta

eternidad pensada atemporalmente. La imagen ha de tener una semejanza con lo imitado. ¿Hay un aspecto del tiempo vivido que tenga una semejanza con lo atemporal? ¿Conocemos experiencias del tiempo que permitan pensar por lo menos de lejos en la presencia duradera de lo eterno?

Tenemos tales experiencias, y éstas están muy cerca de nosotros, estamos inmersos cada día en ellas. Se trata de una experiencia obvia, pero paradójica. Sin duda experimentamos el tiempo como un pasar, pero este tiempo pasajero recorre siempre un presente para el que lo vive, y este ahora del presente permanece. El presente es siempre. Según Ludwig Wittgenstein, «si por eternidad no se entiende una duración infinita del tiempo, sino una atemporalidad, entonces vive eternamente el que vive en el presente».[2] El presente es el ojo de la aguja, él mismo no temporal, a través del cual pasa el tiempo. Es lo que permanece sin más o, según una formulación de Schopenhauer, es aquella vertical que corta el curso horizontal del tiempo. Si la antigua metafísica intenta representarse la eternidad como atemporalidad, en el fondo se refiere a esta ventana permanente del presente, que es misteriosa de algún modo, pero forma parte de la experiencia cotidiana del tiempo, aunque apenas la notemos y sólo pocas veces resalte en el curso de la vivencia. ¿Y por qué habría de resaltar? En general, nos arrastran los sucesos en el tiempo. Atendemos a lo que está presente, no a la presencia misma. Ésta queda escondida como tal, desaparecida detrás del acontecer actual.

Agustín, que en su búsqueda de la eternidad topa también con la permanencia de la presencia, al final comprime las tres dimensiones del tiempo, el pasado, el presente y el futuro, en una de ellas: el presente, y las comprime en él según la triple referencia: «presencia de lo pasado», «presencia de lo presente», «presencia de lo futuro».[3] El futuro y el pasado sólo existen en cuanto se hacen presentes. El presente ata en su haz las otras dimensiones del tiempo. Agustín piensa también la eternidad según este modelo. Ella es como aquello en la vida que no pasa, y eso es la constancia del presente. Los respectivos sucesos son caducos, la ventana del presente, a través de la cual los miramos y experimentamos, permanece. En este sentido el presente es la pequeña eternidad.

Cruzamos también con frecuencia e incluso cada día otro puente entre tiempo y atemporalidad. Son los momentos en los que, por la entrega a algo o a alguien, olvidamos el tiempo porque nos olvidamos a nosotros mismos.

Nos fusionamos con algo, nos perdemos en una impresión de la naturaleza, en un cuadro, en un sonido. El arte favorece esta permanencia llena de entrega. En esa línea definió Schopenhauer la dicha que el arte es capaz de conceder. Mientras dura la calma, escribe, «estamos libres del yugo humillante de la voluntad, celebramos un día de reposo, la rueda de Ixión se ha detenido».[4]

No sólo en el arte, también en la dicha del amor parece que el tiempo se detiene por unos instantes. En cualquier caso lo olvidamos, y así nos olvidamos a nosotros mismos, junto con nuestros cuidados, intereses, preocupaciones, deberes. Olvidarse a sí mismo es olvidar el tiempo, y a la inversa. Por lo demás, eso no tiene que significar una inactividad contemplativa. Significa que estamos metidos por completo en el asunto o la persona, y no en la pregunta de qué utilidad podemos extraer; y tampoco estamos fijados en un tiempo, que hayamos de llenar o matar. Actividades que nos acaparan por completo, en las que estamos enteramente en la cosa, hacen que desaparezca el tiempo. Levantamos los ojos y nos admiramos de cuánto tiempo ha pasado. Éstos son los momentos densos. Pero las actividades no suelen ofrecernos semejante protección, porque no nos absorben lo suficiente, y porque el tiempo que hemos visto en el ejemplo del aburrimiento centellea siempre a través de su débil tejido, con lo que no permite que lo olvidemos sin más. Han de ser el momento de demora y el momento de entrega los que nos den momentáneamente el sentimiento de eternidad.

También podemos poner el tiempo a distancia, convirtiéndolo de modo explícito en objeto de reflexión, tal como lo estamos haciendo aquí. Es cierto que entonces atendemos a su pasar, pero lo hacemos con actitud teórica, que puede resultar satisfactoria y liberadora. Es más, hay incluso una dicha de la teoría, que Aristóteles alababa, hasta el punto de decir que la vida mejor es la dedicada a la teoría. En la actitud teórica podemos imaginarnos durante breves lapsos de tiempo que estamos sustraídos al poder del tiempo. Espíritus prudentes, como el filósofo inglés John

McTaggart, logran incluso demostrar en sutiles análisis que el tiempo es una quimera de la gramática.[5] Ahora bien, tales teóricos no podrán menos de advertir que, mientras desarrollaban su teoría, ha pasado tiempo. También los teóricos que niegan el tiempo necesitan tiempo. Pero incluso entonces tiene validez lo que rige para la entrega en general: podemos hundirnos en el olvido del tiempo.

La desaparición momentánea de la conciencia de tiempo en el momento de la entrega, lo mismo que la presencia permanente, es sin género de dudas un fenómeno cotidiano. Son menos cotidianos los grandes instantes del tiempo pleno, o de la elevación sobre el tiempo, tal como se dan en la tradición de la mística occidental, o en la meditación e iluminación oriental. La desaparición del tiempo desempeña aquí una función importante. El maestro Eckhart hablaba del *«nunc stans»*, del ahora que está (que permanece), del instante. Por lo regular tales experiencias van enlazadas con las imágenes de lo divino, tal como las ofrece el contexto histórico-religioso. Pero en su núcleo pueden separarse de ese revestimiento, y los místicos prestaron gran atención a la pureza de estas experiencias, que han de permanecer libres de persuasiones dogmáticas.

A finales del siglo XIX aparece una nueva mística, que podemos calificar de secular y profana. Se trata de experiencias que están más implantadas en el ámbito estético que en el religioso. Prescindiendo de la relación tradicional con Dios, se conjura el gran instante de la inspiración, que nos arranca de la realización usual del tiempo. En Nietzsche suenan como una fanfarria las frases de *Ecce homo*: «¿Ha tenido alguien a final del siglo XIX un concepto claro de lo que poetas de grandes épocas llamaban inspiración? En caso negativo voy a describirlo yo». Y a continuación aparecen frases entusiastas, a veces extáticas, que intentan captar un suceso tremendo: «Responde simplemente a ese hecho el concepto de revelación, en el sentido de que, de pronto, se hace visible y audible algo con inefable seguridad y finura, algo que conmueve y derriba a uno en lo más profundo».[6]

Este algo es aquella alegre vivencia evidente en la roca de Surley en Silvaplana; más adelante, Nietzsche se esforzó en desarrollar a partir de ella la doctrina del eterno retorno, según la cual el instante, lejos de ser el ahora

fugaz, contiene una eternidad en sí, pues todo lo que sucede ha sucedido ya una vez y sucederá de nuevo. Así suena la teoría, en la que la lava del entusiasmo originario se ha petrificado en una construcción física, que puede resumirse con brevedad como sigue: la cantidad de fuerza del universo como materia o energía es limitada; el tiempo, en cambio, no tiene fin. En este tiempo infinito todas las posibles constelaciones de materia y energía, o sea, todos los sucesos, han existido ya una vez y se repetirán infinitamente. Por eso el tiempo es tan sólo un fenómeno de primer plano, pues nada perece realmente, todo vuelve de nuevo. Nada nuevo bajo el sol. En estos términos se expresa la teoría. Pero en la inspiración originaria todo era mucho más vivo, en ella le había parecido a Nietzsche como si en la punta de un instante se balanceara una eternidad; era un momento extático de plenitud indescriptible. De la teoría surge ese ahora estático de lo siempre igual que acaba convirtiéndose en la máscara mortuoria de la experiencia que está en su base.

No tienen que ser teorías bien formuladas, a veces bastan meras palabras y conceptos particulares, bajo cuya corteza parece congelarse la vida del gran instante. En este sentido Hugo von Hofmannsthal, en la ya mencionada *Carta de Lord Chandos*, de 1902, defiende la evidencia de la experiencia frente al lenguaje, del que teme que le robe lo mejor: «Se me descompuso todo en partes, y a su vez éstas se deshicieron en partes, y nada más podía abarcarse con un concepto».[7] Pero la carta demuestra lo contrario de lo que afirma, pues está claro que el autor «no ha perdido la capacidad de pensar y hablar coherentemente sobre algo». Lord Chandos no enmudece, sino que penetra con virtuosismo en el terreno de lo que se supone inefable y encuentra allí «instantes alegres y vivificantes» en los que, por una parte, las cosas, los seres humanos y las situaciones le hablan de tal manera que parecen estar llenos de una «marea inundante», y, por otra, da la impresión de que el tiempo está quieto y el acontecer se transforma en «una imagen portadora de una impronta sublime». Tales instantes extáticos de tipo estético aparecen dispersos en la obra entera de Hofmannsthal, por ejemplo, en la conferencia *El poeta y este tiempo* (1907), donde leemos: «Durante un instante encantado todo está igual de

cerca e igual de lejos de él, pues siente una relación con todo. No ha perdido nada en el pasado, nada puede traerle el futuro. Durante un instante mágico es el superador del tiempo».[8]

Esta aspiración al «instante mágico», en el que uno se siente «elevado sobre el tiempo», no se ha dado sólo en la modernidad. Lo moderno es solamente que tal experiencia de la trascendencia ya no se busca y encuentra en la religión, sino también en el terreno estético. Es el caso de Rilke, Stefan George y Robert Musil, y hasta de las epifanías en James Joyce.

Ahora bien, el que alguien se designe a sí mismo como «superador del tiempo» con sus experiencias estéticas, ¿es realmente algo más que una manera de hablar?; ¿y qué sucede exactamente en los correspondientes y singulares «instantes mágicos»?[9] Sin duda, algo distinto en cada caso, pero es común una percepción en la que el tiempo parece estar quieto, no congelado, sino concentrado, y la realidad se condensa en una imagen concisa y brillante. Según Adorno, «cada obra de arte es un instante; cada instante logrado es una pausa, un demorarse del proceso, revelándose como tal al ojo persistente».[10]

Evidentemente, el momento artístico tiene también su duración, su extensión temporal, pero jalona un marco dentro del cual la manera de experimentar el tiempo es distinta de la que se da en otros terrenos. Sin embargo, para que esta otra cualidad se viva con densidad, es necesario que la realidad extraña al arte esté presente en el fondo como contraste. No seríamos justos con el instante artístico si no mantuviéramos presente aquello de lo que se distancia y el marco que crea. Es precisamente este marco, este separarse de la cotidianidad, lo que da al arte su carácter especial de instante. Sólo así, como excepción estética, puede este instante ejercer una atracción mágica, caemos por un momento del tiempo propio y somos tocados por otro tiempo, hasta el sentimiento de querer desaparecer en una imagen, en un mundo narrado, en los sonidos configurados, como si allí nos esperara una especie de redención. Se rompe el continuo del tiempo restante y se abre una puerta a otro mundo, a través de la cual podrá entrar una y otra vez, pues en cierto modo espera nuestra visita, nos acoge cuando llegamos y nos despide cuando nos vamos. Unimos con ese mundo la

impresión de algo permanente, que puede también resistir al tiempo, en el que actúa como todo lo demás. Ésa es la pequeña eternidad del instante del arte.

Es también una pequeña eternidad en el sentido de que en ella sobrevive el espíritu de un artista y abre a las generaciones futuras un espacio espiritual, en el que éstas pueden entrar y demorarse. Es más bien improbable que el artista haya mejorado para su propia persona las perspectivas de sobrevivir después de la muerte; para nosotros, en cambio, ha resucitado de entre los muertos con y en su obra, y donde nosotros estamos congregados en su espíritu, o sea, cuando lo leemos, él está en medio de nosotros. Proust escribió frases admirables sobre este asunto con ocasión de la descripción de la muerte de Bergotte: «Lo llevaron al sepulcro, pero durante toda la noche de duelo velaron sus libros ordenados en cada caso de tres en tres como ángeles con alas desplegadas en la vidriera iluminada: para el que ya no existía, eso era el símbolo de su resurrección».[11]

En las últimas páginas de *En busca del tiempo perdido*, donde se describe cómo el narrador, después de una serie de momentos de inspiración, finalmente se siente en condiciones de comenzar una obra donde podría aparecer el «valor de eternidad» del tiempo reencontrado, por tanto, en el instante en que él se percibe como alguien que congrega en sí su mundo trascendente, de pronto cae de golpe sobre él la idea de que le podría llegar la muerte en cualquier momento, y entonces desaparecería también el «valor de eternidad» de su tesoro intelectual: «El que yo me sintiera como portador de una obra hacía en ese momento más temible para mí un accidente en el que yo pudiera encontrar la muerte, es más, lo hacía precisamente absurdo (en la medida en que esta obra me parecía necesaria e imperecedera)...».[12]

Es absurdo que un «valor de eternidad» esté vinculado a un portador mortal. El narrador se elevaba sobre la muerte gracias a su obra, y ahora vuelve de nuevo el miedo ante la muerte por mor de esta obra. La mortalidad sigue siendo un escándalo, también y precisamente cuando se cree haber creado algo sustraído a la caducidad.

Cada ser vivo se defiende contra su final y sin duda siente miedo cuando la muerte lo amenaza de manera inmediata. Esto le sucede tanto más al hombre por cuanto es capaz de una previsión más lejana y sabe de su mortalidad.

El esfuerzo por prolongar la vida, por desplazar el límite, es desde siempre un impulso congénito, y en el presente hemos logrado amplios éxitos a este respecto. Con la higiene y la medicina modernas se ha elevado considerablemente la duración media de la vida, y parece que sin género de dudas va a seguir elevándose, por más que sea con la consecuencia desagradable de que serán también más duraderas las limitaciones de la edad, por ejemplo, la demencia. La ganancia es ambivalente. Nos acercamos a una edad con la que no habríamos podido soñar sin la medicina moderna. Pero, por más ayudas que tengamos, alguna vez llegará el final, y la fuerza del cuerpo se habrá agotado.

Hay aquí una singular contradicción en la conciencia. Por una parte, yo sé de mi propia mortalidad y, por otra, me es imposible pensar el propio fin desde dentro. Desde fuera, no es ningún problema. Puedo imaginarme muy bien un mundo sin mí. Y puedo imaginarme también mi muerte, mi cadáver, mi sepelio, los supervivientes, todo un mundo sin mí, si bien tengo que quedar yo mismo, para poderme imaginar todo eso. Sigmund Freud lo formuló de este modo: «La propia muerte no es imaginable, y cuantas veces lo intentamos, podemos observar que en realidad nosotros seguimos estando allí como observadores».[13] De ahí dedujo la tesis de que «en el inconsciente» todos estamos persuadidos de nuestra inmortalidad.

Y no sólo en el inconsciente. Desde siempre la conciencia ha tenido muchas ocurrencias para cerciorarse de una inmortalidad a partir de esta contradicción. El punto de partida para ello es la experiencia, todavía viva, de que el espíritu es distinto de la realidad corporal. La terminología ha cambiado desde los días de Platón; por ejemplo, hoy apenas hablamos de «alma». Pero nada ha cambiado en el hecho de que nosotros no percibimos de la misma manera la realidad espiritual y psíquica, cualquiera que se la manera de designarla, que la realidad exterior; y todavía pueden extraerse conclusiones que conducen hasta la esperanza en la inmortalidad.

La esperanza en la inmortalidad se alimenta de una determinada forma de descubrir el alma, por cuanto la experimentamos como una fuerza separada del cuerpo, aunque esté entrelazada con él y lo vivifique. Este dualismo de alma y cuerpo es más antiguo que Platón, pero fue éste quien le dio su clásica exposición filosófica, presentada ejemplarmente en los últimos diálogos de Sócrates y su muerte. Ellos nos presentan escenas originarias de la fe filosófica en la inmortalidad del alma. Algunos siglos más tarde la pasión de Jesucristo será la escena originaria para la fe en la resurrección, aunque su significación será distinta por completo.

Platón pone en boca de Sócrates que filosofar es la actividad en la que «el alma se libera y separa del cuerpo», es el intento de «tener ante sí el alma por separado» cuando todavía está mezclada con el cuerpo.[14] Pero ¿qué tenemos cuando tenemos el alma «por separado»? Para Sócrates el alma es más que un mero estado de ánimo o sentimiento, o sea, más que *psyche* en el sentido actual; es el principio de vida del espíritu, de un espíritu que está en una relación tensa con la realidad corporal. En ésta se da el llegar a ser y perecer, el poder del tiempo. En cambio, el espíritu puede desligarse hasta cierto punto del cambio y de la transformación. Una igualdad matemática, por ejemplo, tiene validez siempre y en todo lugar. Otro ejemplo: hay muchas sillas en tiempos diferentes y, sin embargo, en todas se mantiene una idea de silla que permanece igual. Un pensamiento sin duda se alimenta de las impresiones cambiantes de los sentidos, pero tiene la tendencia a desligarse de ellas, puede abstraer. De esa manera adquiere una movilidad independiente de los sentidos y de su sucesión temporal, la cual le confiere una soberanía desligada de la esfera sensible y de su sucesión temporal, con la que puede incluso dominar en parte el mundo de los sentidos. En resumen, todo esto significa que el espíritu es capaz de trascender la realidad corporal. ¿También la muerte?

Sí, también la muerte. Ésa es la respuesta fuerte de Platón. Para él la filosofía no es otra cosa que una ejercitación espiritual, que realiza la separación entre alma y cuerpo antes de la separación definitiva en la muerte. El cuerpo perece en el tiempo, el alma, en cambio, se mantiene. Ella es lo eterno en el ser humano, aunque mezclado con la realidad temporal. Todo depende de si se logra deshacer la mezcla, más

exactamente, de si el alma liberada de la comunidad con el cuerpo puede experimentarse puramente por sí misma. Platón cree que es posible. En consecuencia, el Sócrates platónico y la tradición metafísica fundada por él buscan la inmortalidad del alma en la propia experiencia del espíritu, que se hace consciente de su capacidad de trascender. Lo que uno pueda ingeniarse para fundar la inmortalidad del alma no es decisivo. El Sócrates platónico aporta cuatro «pruebas», que sus discípulos ponen en duda y a las que él mismo sólo concede una «probabilidad», considerándolas un «bote salvavidas». Al final, la fiabilidad está en el acto trascendente del pensamiento mismo y no en las pruebas particulares.

Desde la perspectiva de la liberación del tiempo, el platonismo es el intento de descubrir lo eterno en el ser humano atado a lo temporal, y ello basándose en la propia experiencia de un espíritu que se considera capaz de desligarse de lo corporal. El pensamiento de Platón es uno de los ensayos de una tradición influyente que quiere encontrar en la propia experiencia del espíritu un asilo de permanencia. De todos modos, la idea de la inmortalidad del alma se entiende de manera insuficiente si se ve en ella tan sólo la especulación sobre un eventual futuro; más bien, en ella se trata sobre todo de darse cuenta de una cualidad que no es futura, sino que se experimenta ya ahora y puede y debe vivirse. Junto con esto suele pensarse siempre la significación ética. Sólo con la muerte se liberará el alma del cuerpo, pero ha de comenzar ya ahora a desligarse de los deseos corporales y mostrar una soberanía indicadora de que ella tiene otro lugar distinto del cuerpo. Por tanto, desde la perspectiva platónica, es inmortal. Esa propiedad suya es inalienable.

Ahora bien, la unión con el cuerpo puede mancillar el alma. Platón enlaza de este modo con la idea de la transmigración de las almas. Y así, lo mismo que la antigua tradición india, cuenta cómo las almas indignas renacen en cuerpos indignos, y de esa manera hacen penitencia por su contaminación, el «karma» indio. Por tanto, las almas tienen que participar en el proceso de su propia purificación a través de una serie terrenal de tiempos y figuras, hasta que llegan a la purificación perfecta en el Nirvana indio o en el Eliseo griego. Por tanto, el alma es por naturaleza inmortal, pero ha de merecer todavía su inmortalidad superior.

El punto de partida de la doctrina platónica de la inmortalidad es el dualismo de alma y cuerpo, tal como hemos indicado. Todavía hoy se distingue con razón entre los procesos corporales y los estados psicomentales que van ligados a ellos, y, cuando se quiere evitar el naturalismo, se intenta no reducir una de estas esferas a la otra. No obstante, a diferencia del platonismo, apenas queda ya nadie que desarrolle la idea de la inmortalidad del alma a partir de esta diferencia entre pensamiento y sentimiento, de un lado, y cerebro y estados corporales, de otro. Más bien, se considera que el espíritu, aunque puede concebir muchas cosas, deja de hacerlo cuando el cerebro ya no recibe riego sanguíneo. Podemos representarnos un cerebro muerto, pero un cerebro muerto no puede tener ninguna representación. Y así no hay ninguna duda razonable de que lo espiritual y lo psíquico, por más que se distingan de lo corporal, mueren junto con el cuerpo, al que pertenecen.

Desde la distancia cabe advertir que las ideas platónicas, de tanta repercusión histórica, están desarrolladas por completo desde dentro, desde la experiencia interna del espíritu, que no puede pensar su propia desaparición. Eso confiere a la idea que acabamos de indicar una evidencia sorprendente al principio, pero luego se muestra como un defecto, pues la conciencia no sólo se experimenta a sí misma desde dentro, sino que puede verse también desde fuera y convertirse a sí misma en objeto. Eso sucede inevitablemente, y esta forma de ver distanciadora produce las ciencias objetivantes. Desde esta perspectiva el mundo es un universo del devenir, del perecer y de la mortalidad, que afecta al espíritu mismo, capaz de captar todo esto. El mundo está en la cabeza, pero la cabeza está también en el mundo.

El argumento de la imposibilidad del pensamiento de pensarse a sí mismo como si no existiera, lógicamente es demasiado débil; pero aquí no se trata tan sólo de lógica, sino además del impulso elemental de mantenerse en la vida de manera incondicional, y éste se une con la imposibilidad de poder representarse en general su propia vida como inexistente.

En la tradición occidental, a la idea de la inmortalidad del alma se le sobrepuso la fe cristiana en la resurrección. Ésta representa originariamente una ruptura con la idea de la inmortalidad del alma. En efecto, para la fe en la resurrección el alma muere con el cuerpo, y luego resucita con él. Según la fe del cristianismo primitivo, el sepulcro de Jesucristo está vacío, éste ha resucitado en cuerpo y alma y ha ascendido al cielo, desde donde volverá y juzgará a los que todavía viven y a los difuntos resucitados, redimiéndolos para la vida eterna. Cree en esto Pablo de Tarso, que espera el retorno del Señor todavía en vida de su generación: «A continuación nosotros, los vivos, los que aún quedamos, seremos reunidos con ellos y arrebatados entre nubes por los aires al encuentro del Señor; y así estaremos siempre con el Señor».[15] Pablo difundió esta fe con un éxito gigantesco.

La resurrección presupone la muerte, también la del alma. Aquí, por lo menos al principio, no se da el dualismo platónico de alma y cuerpo. No sobrevive una parte del ser humano, a saber, el alma; más bien, toda la persona muere y resucitará y será juzgada como persona entera.

Dada la dificultad de creer en esto, a la fe en la resurrección se le sobrepuso de nuevo la idea más plausible de la inmortalidad del alma. No resulta fácil representarse la resurrección del cuerpo descompuesto, comido por los gusanos. Pero esto no cambia el hecho de que a lo largo de siglos se creyó en la resurrección, por más que la teología tuviera siempre dificultades con esa fe, en especial cuando presentaba un cariz naturalista o incluso supranaturalista.

Paul Tillich, teólogo protestante y filósofo de la religión, constata bastante desconcertado y casi resignado al final de su voluminosa *Teología sistemática*, acerca de la resurrección y de la vida eterna: «A la dimensión del espíritu, que en todas sus funciones presupone la conciencia de sí mismo, no se le puede denegar la plenitud eterna, lo mismo que no se le puede negar a la función biológica y, con ello, al cuerpo. No cabe decir más».[16]

Quizá no puede decirse nada más sobre el tema desde el punto de vista teológico. Sin embargo, desde la perspectiva histórica se impone la impresión de que la humanidad, por lo menos en el seno de la cultura occidental durante los últimos milenios, apoyándose ya sea en la fe en la

inmortalidad del alma, en la transmigración o, finalmente, en la resurrección de entre los muertos, ha encontrado vías distintas para eludir la idea de un final radical de la vida individual. De un modo u otro, este asunto fue cada vez más lejos, y así se creyeron y asumieron otros miedos. Puesto que se creía en una vida después de la muerte, tenía que permanecer incierto si uno pertenecería a los redimidos o a los condenados.

Está claro que la idea de la resurrección íntegra de la persona, difícil de creer desde la perspectiva actual, ha dejado profundas huellas también en el mundo secular, pues ha contribuido a la alta valoración de la persona, normativa y no siempre fáctica, como individuo singular en cada caso. De la fe cristiana ha brotado la convicción de que depende del individuo el que Dios le hable en cierto modo como un «tú» y, a la inversa, él hable con Dios en un diálogo personal. Esto ennoblece el valor de la persona.

Pero eso fortalece también la tendencia de la persona a centrarse en sí misma, lo cual puede convertirse en un problema. La aspiración incondicional a salvar la propia persona en la eternidad, por lo menos en sus formas triviales, tiene que enfrentarse al reproche de «egocentrismo»,[17] tal como lo formuló, por ejemplo, Ernst Tugendhat. También a un filósofo como Max Scheler, que tenía una actitud abierta ante la fe católica por razones metafísicas, le resultaba escandalosa esta referencia al yo que se da en la fe cristiana en la resurrección: «La mística de la resurrección ha transformado la seriedad de la muerte en una mascarada y ha glorificado la conservación del cuerpo (de Cristo, resurrección de la carne)».[18]

Una singular referencia al yo en relación con las postrimerías distingue la fe cristiana de las concepciones cíclicas del tiempo y de la vida, o de los mundos sapienciales de Oriente, especialmente del budismo zen, donde el yo no es tan central.

La concepción cíclica se refiere a una duración que no está centrada en la persona individual. Según hemos expuesto, la vivencia de ciclos implica experimentar el tiempo no sólo como un acontecer lineal a través del devenir y del perecer, sino también como constante retorno de los días y los años, de los periodos del sol y de la luna, de los ciclos vegetativos y de los restantes ciclos de la vida.

El tiempo cíclico es el tiempo orgánico. Quien se entrega aspira a trascender el proceso de vida individual, por cuanto entiende el plazo limitado de la propia vida como un episodio dentro de un envolvente proceso vital. La vida en conjunto se regenera con la muerte de los individuos. A este respecto, los organismos más sencillos, por ejemplo, los seres unicelulares, suelen mantenerse con vida más tiempo que los complejos. La muerte afecta a la forma respectiva, a la conexión, lo cual significa que la sustancia orgánica no desaparece, sino que se transforma y produce una vida nueva. La antigua forma de expresión según la cual la vida individual se disuelve de nuevo en la «vida del todo» expresa perfectamente este hecho. Si el individuo pudiera experimentar realmente su muerte individual desde la perspectiva del proceso envolvente de la vida, descubriría la vida incluso en la muerte. Podría ser un consuelo. Tal como ha resaltado Hans-Georg Gadamer, tienen este sentido las antiguas y enigmáticas palabras del médico Alcmeón: «Los seres humanos tienen que morir porque no han aprendido a enlazar el final con el principio».[19] Esta sentencia puede entenderse así: si los seres humanos aprendieran a unir el final con el principio, si supieran sentirse inmersos en el proceso regenerativo de la vida, ya no entenderían la muerte como aniquilación, sino como la entrada en la vida que nos envuelve. Eso es pedir mucho, pues implica poder abstraerse de sí y comportarse con la vida en la que ya no estamos presentes con el mismo sentimiento de participación que si estuviéramos allí en presencia. Interiormente habríamos de participar en un futuro que nos excluye a nosotros mismos. Pero ¿nos excluye en verdad ese futuro? No, no lo hace. Sólo nos lo parece si no podemos dejar de referir ese futuro a uno mismo como punto central. En tal caso, somos incapaces de alegrarnos de que la vida prosiga también sin nosotros. Incluso nos molesta que la vida continúe en otros, y de tal actitud surge mucha amargura y desesperación. De ahí que, en contraposición, la fórmula «bendecir lo temporal» exprese una verdad profunda, pues saluda sin envidia la supervivencia del otro.

Podrían decirse más cosas sobre este asunto, pero todo apunta a la evidencia de que el morir y la muerte serían soportables si fuéramos capaces de desprendernos de nosotros mismos.

Es fácil decirlo; mas ¿por qué resulta tan difícil desprenderse, no sólo de los otros, sino también de uno mismo? No basta la referencia al egocentrismo, moralmente censurable. También en otros aspectos estamos acostumbrados a superar la mera subjetividad con actitud objetiva. También estamos acostumbrados a adoptar aquel punto de vista objetivo desde el cual se ve una realidad que se las compone muy bien sin nosotros mismos. Pero en tal desprendimiento no sólo deberíamos llevar a cabo esta parte objetiva, sino que habríamos de aportar algo más, a saber: la capacidad de poder realizar esta visión objetiva con un sentimiento subjetivo de aprobación, o sea, habríamos de ser capaces de fundir la visión interior con la exterior. Deberíamos ser capaces de sentirnos amigos de una realidad en la que ya no participamos. Yo no estaba presente antes de mi nacimiento; ¿por qué me preocupa mucho más la futura ausencia? Probablemente está relacionado con la dificultad ya comentada de que la vida consciente de sí misma pueda representarse su propia ausencia. El problema no es una ausencia sin presencia anterior; el problema es más bien la presencia que desaparece.

¿Por qué es un problema? Porque era una presencia para el mundo, y, si desaparece la presencia, ¿dónde queda el mundo? Sin duda permanece ahí, eso me lo digo yo desde un punto de vista objetivo. Pero queda una especie de espina, la inquietud paradójica por el hecho de que no sólo desaparezco yo del mundo, sino que desaparece un mundo entero, porque era el mío y no hay otro. Es este abismo del no ser el que nos hace estremecer.

Esa tensión tan difícil de asumir entre una conciencia subjetiva para la que, con la propia desaparición, todo se escurre hacia la nada, y una conciencia objetiva, para la que el mundo y el tiempo continúan sin más, apenas puede suavizarse. En definitiva, no podemos sino soportarla hasta ese final que está abierto ante nosotros.

# Apéndices

# Bibliografía


Adorno, Theodor W., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt del Meno, 1970 [trad. esp.: *Obra completa,* Madrid, Akal].

Alighieri, Dante, *Die Göttliche Komödie*, trad. alemana de Karl Vossler, Zúrich, s.f. [trad. esp.: *Divina comedia,* Madrid, Planeta, 1990].

Arendt, Hannah, *Vita activa*, Múnich, 1960 [trad. esp.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993].

Assmann, Aleida, *Ist die Zeit aus den Fugen?*, Múnich, 2013.

Assmann, Jan, *Steinzeit und Sternzeit*, Múnich, 2011.

Agustín, *Bekenntnisse* (397-401 d.C.), introducción y trad. de Wilhelm Timme, Múnich, 1982 [trad. esp.: *Las confesiones*, Madrid, Tecnos, 2006].

Bajtín, Mijaíl M., *Chronotopoi* (1975), Frankfurt del Meno, 2008.

Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt del Meno, 1986 [trad. esp.: *La sociedad del riesgo,* Barcelona, Paidós, 2006].

Beckett, Samuel, *Warten auf Godot* (1952), Frankfurt del Meno 1970 [trad. esp.: *Esperando a Godot* en *Teatro reunido*, Barcelona, Tusquets Editores, col. Marginales 237, 1995].

Bellebaum, Alfred, *Langeweile*, *Überdruss und Lebenssinn*, Opladen, 1990.

Benjamin, Walter, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* (1936), Frankfurt del Meno, 1963 [trad. esp.: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, en *Discursos interrumpidos* I, Madrid, Tecnos, 1982].

Bergson, Henri, *Zeit und Freiheit*, Frankfurt del Meno, 1989.

—, *Philosophie der Dauer*, selección de textos por Gilles Deleuze, Hamburgo, 2013 [trad. esp.: *Memoria y vida*, Madrid, Alianza, 1987].

Bieri, Peter, *Zeit und Zeiterfahrung*, Frankfurt del Meno, 1972.

Bloch, Ernst, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt del Meno, 1954-1959 [trad. esp.: *El principio esperanza*, Madrid, Trotta, 2004-2007].

—, *Verfremdungen* I, Frankfurt del Meno, 1962.

Blumenberg, Hans, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt del Meno, 1986 [trad. esp.: *Tiempo de vida y tiempo del mundo*, Madrid, Trotta, 2007].

—, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt del Meno, 2006 [trad. esp.: *Descripción del ser humano*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 2011].

Borges, Jorge Luis, *Das unerbittliche Gedächtnis*, en J.L.B., *Blau Tiger und andere Geschichten*, Múnich, 1988 [véase Jorge Luis Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé Editores, 2006].

Brecht, Bertolt, *Werke*, Berlín y Frankfurt del Meno, 1988.

Calasso, Roberto, *Der Untergang von Kasch*, Frankfurt del Meno, 1997 [trad. esp.: *La ruina de Kasch*, Barcelona, Anagrama, 2001].

Camus, Albert, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Hamburgo, 1959 [trad. esp.: *El mito de Sísifo*, Madrid, Alianza, 1999].

Canetti, Elias, *Die Befristeten*, Múnich, 1964.

Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen*, Darmstadt, 1953 [trad. esp.: *Filosofía de las formas simbólicas*, 3 vols., México, FCE, 1971-1976].

Cave, Steven, *Unsterblich. Die Sehnsucht nach dem ewigen Leben als Triebkraft unserer Zivilisation*, Frankfurt del Meno, 2012.

Cioran, E.M., *Vom Nachteil, geboren zu sein* (1973), Frankfurt del Meno, 1979 [trad. esp.: *Del inconveniente de haber nacido*, Taurus, Madrid, 1985].

Decher, Friedhelm, *Besuch vom Mittagsdämon. Philosophie der Langeweile*, Springe, 2003.

Dohrn-van Rossum, Gerhard, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnungen*, Múnich, 1992.

Dux, Günter, *Die Zeit in der Geschichte*, Frankfurt del Meno, 1989.

Einstein, Albert, *Mein Weltbild. Klassiker des modernen denkens*, Stuttgart, s.f. [trad. esp.: *Mi visión del mundo*, Barcelona, Tusquets Editores, col. Metatemas 90, 2005].

Elias, Norbert, *Über die Zeit*, Frankfurt del Meno, 1984 [trad. esp.: *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010].
Everett, Daniel, *Das glücklichste Volk. Sieben Jahre bei den Pirahã-Indianern am Amazonas*, Múnich, 2010 [trad. esp.: *No duermas, hay serpientes*, Madrid, Turner, 2014].
Ewald, François, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt del Meno, 1993.
Flasch, Kurt, *Was ist die Zeit?*, Frankfurt del Meno, 1993.
Fournier, Alain, *Der grosse Kamerad* (Le Grand Meaulnes, 1913) [trad. esp.: *El gran Meaulnes*, Bruguera, Barcelona, 1981].
Frank, Manfred, *Zeitbewusstsein*, Pfullingen, 1990.
Fraser, Julius T., *Die Zeit. Auf den Spuren eines Vertrauten und doch fremden Phänomens*, Múnich, 1991.
Freud, Sigmund, *Freud-Studienausgabe*, Frankfurt del Meno, 1974 [trad. esp.: *Obras completas,* Barcelona, Orbis, 1988].
Frobenius, Leo, *Kulturgeschichte Afrikas* (1933), Berlín, Darmstad y Viena, s.f.
Gadamer, Hans-Georg, *Über leere und erfüllte Zeit* (1969), en Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt, 1993.
Geissler, Karlheinz A., *Alles hat seine Zeit, nur ich habe keine. Wege in eine neue Zeitkultur*, Múnich, 2011.
Gimmler, Antje, Mike Sandbothe y Walter C. Zimmerli (eds.), *Die Wiederentdeckung der Zeit*, Darmstadt 1997.
Glotz, Peter, *Die beschleunigte Gesellschaft. Kulturkämpfe im digitalen Kapitalismus*, Múnich, 1999.
Gloy, Karen, *Philosophiegeschichte der Zeit*, Múnich, 2008.
Goethe, Johann Wolfgang von, *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Múnich, 1985-1998.
Gott, J. Richard, *Zeitreisen in Einsteins Universum*, Reinbek bei Hamburg. 2002 [trad. esp.: *Los viajes en el tiempo y el universo de Einstein,* Barcelona, Tusquets Editores, col. Metatemas 79, 2003].
Greene, Brian, *Der Stoff, aus dem der Kosmos ist*, Múnich. 2004 [trad. esp.: *El tejido del cosmos,* Barcelona, Crítica, 2006].
Grossheim, Michael, *Zeithorizont. Zwischen Gegenwartsversessenheit und langfristiger Orientierung,* Friburgo, 2012.

Hartung, Gerald (eds.), *Mensch und Zeit*, Wiesbaden. 2015.
Haufer, Daniel, «Kommunikatives Beschweigen», *Die Tageszeitung*, 18 de julio de 2006.
Hawking, Stephen W., *Eine kurze Geschichte der Zeit*, Reinbek bei Hamburg, 1988 [trad. esp.: *Historia del tiempo*, Barcelona, Crítica, 1989].
Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), Tubinga, 1963 [trad. esp.: *Ser y tiempo,* Madrid, Trotta, 2006].
—, *Gesamtausgabe*, Frankfurt del Meno, 1975.
Heine, Heinrich, *Sämtliche Schriften*, Múnich, 1968-1976.
Hillebrand, Bruno, *Ästhetik des Augenblicks*, Gotinga, 1999.
Hofmannsthal, Hugo von, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, Estocolmo y Frankfurt del Meno, 1945-1959.
Homero, *Odisea*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1993.
Honnefelder, Gottfried (ed.), *Was also ist die Zeit?*, Frankfurt del Meno, 1989.
Horváth, Ödön von, *Zur schönen Aussicht* (1926), *Gesammelte Werke*, tomo 3, Frankfurt del Meno, 1978.
Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1983 y sigs.; 1928), Hamburgo, 2013 [trad. esp.: *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Buenos Aires, Nova, 1959].
Ibsen, Henrik, *Die Wildente* (1884) [trad. esp.: *Casa de muñecas; El pato salvaje*, Madrid, Cátedra, 2015].
James, William, *The Perception of Time* (1886), en Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt, 1993.
Jaspers, Karl, *Philosophie* II, *Existenzerhellung* (1932), Heidelberg 1973 [trad. esp.: *Filosofía*, 2 vols., Madrid, Revista de Occidente, 1958-1959].
Jullien, François, *Über die «Zeit». Elemente einer Philosophie des Lebens*, Zúrich, 2004-2009.
Kaempfer, Wolfgang, *Die Zeit und die Uhren*, Frankfurt del Meno y Leipzig, 1994.
Kanitscheider, Bernulf, *Kosmologie*, Stuttgart, 1984, 1991.

—, «Vom Anfang und Ende der Zeit», en *Am Fluss des Heraklit. Neue kosmologische Perspektiven*, Frankfurt del Meno, 1993.
—, *Auf der Suche nach dem Sinn*, Frankfurt del Meno y Leipzig, 1995.
Kant, Immanuel, *Werke*, Frankfurt del Meno, 1968.
Kierkegaard, Søren, *Entweder-Oder* (1843), Múnich, 1975 [trad. esp.: *O lo uno o lo otro*, Madrid, Trotta, 2007].
Klein, Stefan, *Zeit. Der Stoff, aus dem das Leben ist*, Frankfurt del Meno, 2006.
Koschorke, Albrecht, *Wahrheit und Erfindung. Grundzüge einer allgemeinen Erzähltheorie*, Frankfurt del Meno, 2012.
Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt del Meno, 1979.
—, *Zeitgeschehen*, Frankfurt del Meno, 2000.
Landwehr, Achim, *Geburt der Gegenwart. Eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*, Frankfurt del Meno, 2014.
Leggewie, Claus, *Von Schneider zu Schwerte. Das ungewöhnliche Leben eines Mannes, der aus der Geschichte lernen wollte*, Múnich, 1998.
Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, 1704 [trad. esp.: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1992].
—, Selección y presentación de Thomas Leinkauf, Múnich, 1996.
Lessing, Gotthold Ephraim, *Werke*, Múnich, 1970-1979.
Lethen, Helmut, *Der Schatten des Fotografen. Bilder und ihre Wirklichkeit*, Berlín, 2014.
Lewitscharoff, Sibylle, *Von der Machbarkeit. Die wissenschaftliche Bestimmung über Geburt und Tod*, Dresdner Rede, 2 de marzo de 2014.
Lübbe, Hermann, *Zivilisationsdynamik. Über die Aufdringlichkeit der Zeit im Fortschritt*, en Sandbothe y otros, *Zeit-Medien-Wahrnehmung*, Darmstadt, 1994.
—, *Modernisierungsgewinner*, Múnich, 2004.
Luhmann, Niklas, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt del Meno, 1997 [trad. esp.: *La sociedad de la sociedad*, Barcelona, Herder, 2007].
Mainzer, Klaus, *Zeit. Von der Urzeit zur Computerzeit*, Múnich, 1995.

Mann, Thomas, *Der Zauberberg* (1924), Frankfurt del Meno 1974 [trad. esp.: *La montaña mágica*, Barcelona, Edhasa, 2009].
Marquard, Odo, «Kleine Anthropologie der Zeit», en *Individuum und Gewaltenteilung*, Stuttgart, 2004.
Marx, Karl, y Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Berlín (RDA) 1956-1990 [trad. esp.: *Obras* (OME), Barcelona, Crítica, 1978].
McTaggart, John, y McTaggart Ellis, «Die Irrealität der Zeit», en Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt, 1993.
Merleau-Ponty, Maurice, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlín, 1966 [trad. esp.: *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 2000].
Müller, Burkhard, «Über die Zeit», en *Die Tränen des Xerxes*, Springe, 2006.
Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, Múnich, 1980.
Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenberg*, Múnich, 1978-1987.
Nowottny, Helga, *Eigenzeit. Entstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls*, Frankfurt del Meno, 1989.
Padova, Thomas de, *Leibniz, Newton und die Erfindung der Zeit,* Múnich, 2013.
Pascal, Blaise, *Über die Religion (Pensées)*, Berlín, 1937 [trad. esp.: «Pensamientos», en *Obras*, págs. 339-653, Madrid, Cátedra, 1998].
Pikulik, Lothar, *Romantik als Ungenügen an der Normalität. Am Beispiel Tiecks, Hoffmanns, Eichendorffs*, Frankfurt del Meno, 1979.
Platón, *Fedón*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1986-1988.
—, *Timeo,* Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 2011.
Plotino, *Enéadas*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos.
Pöppel, Ernst, *Grenzen des Bewusstseins. Über Wirklichkeit und Welterfahrung*, Múnich, 1987.
Proust, Marcel, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, Frankfurt del Meno 1988-2007 [trad. esp.: *A la busca del tiempo perdido*, Madrid, Valdemar, 2005].
Reheis, Fritz, *Die Kreativität del Langsamkeit*, Darmstadt, 1998.

Reinke, Otffried (ed.), *Ewigkeit? Klärungsversuche aus Natur und Geisteswissenschaften*, Gotinga, 2004.
Revers, Wilhelm Josef, *Die Psychologie der Langweile*, Meisenheim am Glan, 1949.
Rilke, Rainer Maria, *Sämtliche Werke*, Frankfurt del Meno, 1955.
Ritter, Joachim, y Karlfried Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basilea, 1971-2007.
Rosa, Hartmut, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*, Frankfurt del Meno, 2005.
—, *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung*, Berlín, 2012.
—, *Beschleunigung und Entfremdung*, Berlín, 2013.
Rousseau, Jean-Jacques, *Emil oder Über die Erziehung*, trad. alemana de Ludwig Schmidt, Paderborn, 1975 [trad. esp.: *Emilio o de la educación*, Madrid, Alianza, 1998].
Safranski, Rüdiger, *Schopenhauer und die wilden Jahren der Philosophie*, Múnich, 1987 [trad. esp.: *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, Barcelona, Tusquets Editores, col. Tiempo de Memoria 70, 2008].
—, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*, Múnich, 1994 [trad. esp.: *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets Editores, col. Tiempo de Memoria 3, 1997].
—, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Múnich, 2000 [trad. esp.: *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets Editores, col. Tiempo de Memoria 11, 2001].
Sandbothe, Mike, y Walther Zimmerli (eds.), *Zeit-Medien-Wahrnehmung*, Darmstadt, 1994.
Sandbothe, Mike, *Die Verzeitlichung der Zeit*, Darmstadt, 1998.
Sartre, Jean-Paul, *Das Sein und das Nichts* (1943), Reinbeck, 1993 [trad. esp.: *El ser y la nada*, Buenos Aires, Losada, 1989].
Scheler, Max, *Schriften aus dem Nachlass*, Bonn, 1987.
Schivelbusch, Wolfgang, *Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Múnich, 1977.

Schlegel, Friedrich, *Athenäumsfragmente. Kritische Schriften*, Múnich, 1970.
Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Werke*, Múnich, 1977 [trad. esp.: *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta].
—, *Werke*, Frankfurt del Meno, 1986.
Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*, Frankfurt del Meno y Nueva York, 1995.
Shakespeare, William, *Werke*, Leipzig, 1927 [trad. esp.: *Obras completas*, Madrid, Aguilar].
Simmel, Georg, *Das Individuum und die Freiheit*, Berlín, 1984 [trad. esp.: *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península, 2001].
Smolin, Lee, *Im Universum der Zeit*, Múnich, 2014.
Sommer, Manfred, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, Frankfurt del Meno, 1990.
Sófocles, *Tragedias de Sófocles*, Madrid, Biblioteca Clásica Gredos, 1998.
Steiger, Emil, *Die Zeit als Einbildunsgkraft des Dichters*, Zúrich, 1953.
Theunissen, Michael, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt del Meno, 1991.
—, *Pindar. Menschenlos und Wende der Zeit*, Múnich, 2000.
Tieck, Ludwig, *William Lovell. Frühe Erzählungen und Romane*, Múnich, 1963.
Tillich, Paul, *Systematische Theologie* III (1955-1966), Berlín, 1966 [trad. esp.: *Teología sistemática*, Salamanca, Sígueme, 2010].
Tugendhat, Ernst, *Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, Múnich, 2003 [trad. esp.: *Egocentricidad y mística*, Barcelona, Gedisa, 2009].
Virilio, Paul, *Rasender Stillstand. Bewegung, Geschwindigkeit, Beschleunigung*, Múnich, 1989 [trad. esp.: *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*, Buenos Aires, Manantial, 1996].
Wackenroder, Wilhelm Heinrich, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen. Werke*. Múnich, 1984.
Weinrich, Harald, *Knappe Zeit. Kunst und Ökonomie des befristeten Lebens*, Múnich, 2004.

Weis, Kurt (ed.), *Was treibt die Zeit? Entwicklung und Herrschaft der Zeit in Wissenschaft, Technik und Religion*, Múnich, 1998.
Wetz, Franz Josef, *Lebenswelt und Weltall. Hermeneutik der unabweislichen Fragen*, Stuttgart, 1994.
Whitrow, G.J., *Die Erfindung der Zeit*, Hamburgo, 1991.
Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Frankfurt del Meno, 1963 [trad. esp.: *Tractatus lógico-philosophicus*, Madrid, Alianza, 1980].
Zimmerli, Walter C., y Mike Sandbothe (eds.), *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, Darmstadt, 1993.
Zimmermann, Bernd Alois, *Intervall und Zeit*, Maguncia, 1974.

# Notas

1. Hugo von Hofmannsthal, *El caballero de la rosa* (1911), acto primero.

2. Agustín, *Bekenntnisse* [Confesiones] (397-401 d.C.), pág. 312.

* El término alemán *Langeweile* («aburrimiento») significa, literalmente, «rato largo». *(N. del T.)*

1. William James, *The Perception of Time* (1886), cita tomada de Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, pág. 50.

2. Johann Wolfgang Goethe, *Dichtung und Wahrheit* [Poesía y verdad], tercera parte, libro 13 (1811-1814). *Münchener Ausgabe*, tomo 16, págs. 611 y sig.

3. Thomas Mann, *Der Zauberberg* [La montaña mágica] (1924), pág. 148.

4. E.M. Cioran, *Vom Nachteil, geboren zu sein* [Del inconveniente de haber nacido] (1973), pág. 5.

5. Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, pág. 218.

6. Gebsattel, cita tomada de Theunissen, op. cit., pág. 227.

7. Samuel Beckett, *Warten auf Godot* [Esperando a Godot] (1952), págs. 96 y sig.

8. Søren Kierkegaard, *Entweder-Oder* [O lo uno o lo otro] (1843), pág. 332.

9. Blaise Pascal, *Über die Religion (Pensées)*, fragmento 139, pág. 76.

10. Pascal, op. cit., fragmento 205, pág. 76.

11. Søren Kierkegaard, cita tomada de Ritter y otros, *Historisches Worterbuch der Philosophie*, tomo 5, pág. 30.

12. Joseph von Eichendorff, cita tomada de Pikulik, *Romantik als Ungenügen an der Normalität*, pág. 225.

13. Ludwig Tieck, *William Lovell*, pág. 390.

14. Ludwig Tieck, *Abendgespräche* [Conversaciones nocturnas], cita tomada de Pikulik, op. cit., pág. 227.

15. Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder über die Erziehung* [Emilio o de la educación], pág. 379.

16. Gerhard Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, págs. 115 y sigs.

17. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit* [Conceptos fundamentales de la metafísica] (1929/1930), *Gesamtausgabe*, tomo 29/30, pág. 119.

18. Heidegger, op. cit., págs. 200 y sig.

19. Heidegger, op. cit., pág. 223.

1. Franz Kafka a Milena, 24 de enero de 1922.

2. Claus Leggewie, *Von Schneider zu Schwerte* [De Schneider a Schwerte].

3. Daniel Haufler, *Kommunikatives Beschweigen* [Silencio comunicativo].

4. Arthur Rimbaud a Georges Izambard, 13 de mayo de 1871.

5. Friedrich Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen* II [Consideraciones intempestivas, II]. *Kritische Studienausgabe*, tomo I, pág. 253.

6. Henri Bergson, *Philosophie der Dauer* [Filosofía de la duración], págs. 59 y sig.

7. Jorge Luis Borges, *Das unerbittliche Gedächtnis* [La memoria implacable], págs. 93 y sigs.

8. Reinhart Koselleck, *Ergengene Zukunft*, págs. 349 y sigs.

9. Agustín, *Bekenntnisse*, pág. 330.

10. Sibylle Lewitscharoff, *Von der Machbarkeit* [Sobre la factibilidad], pág. 12.

11. Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten* [Metafísica de las costumbres] (1785-1997), *Werke*, tomo VIII, pág. 394, y tomo XII, pág. 682.

12. Hannah Arendt, *Vita activa*, pág. 243.

1. Martin Heidegger, *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (1927), pág. 375.

2. Heidegger, op. cit., pág. 198.

3. Johann Wolfgang Goethe, *Faust* II, versos 11.384, 11.453 y sigs.; 11.462-11.466, *Münchener Ausgabe*, tomo 18.1, págs. 328, 330.

4. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [Crítica de la razón pura] (1781). *Werke*, tomo III, pág. 136.

5. Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen* [Descripción del ser humano], pág. 146.

6. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 262.

7. Elias Canetti, *Die Befristeten* [Los emplazados] (1964).

8. Ödön von Horváth, *Zur schönen Aussicht* [Vista hermosa] (1926), pág. 67.

9. Daniel Everett, *Das glücklichste Volk* [publicado en español como *No duermas, hay serpientes*].

10. Ulrich Beck, *Risikogesellschaft* [La sociedad del riesgo].

11. François Ewald, *Der Vorsorgestaat* [El Estado de la previsión], pág. 537.

12. Goethe, op. cit., versos 11.426 y sig., pág. 329.

13. Goethe, op. cit., versos 11.391, 11.410 y sigs., págs. 328 y sig.

1. Aristóteles, *Física* IV, 11, 219b. Cita toma de Ritter y otros, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, tomo 12, pág. 1199.

2. Séneca. Cita tomada de Whitrow, *Die Erfindung der Zeit* [La invención del tiempo], pág. 109.

3. Norbert Elias, *Über die Zeit* [Sobre el tiempo].

4. Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* [En busca del tiempo perdido] 3, págs. 182, 183, 187.

5. Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* [La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica] (1936), pág. 18.

6. Wolfgang Goethe, *Wilhelms Meister Lehrjahre.* Libro sexto: *Bekenntnisse einer schönen Seele* [Los años de peregrinaje de Wilhelm Mesiter], *Münchener Ausgabe*, tomo 5, pág. 408.

7. Reinhardt Koselleck, *Vergangene Zukunft* [Futuro pasado], págs. 17 y sigs.

1. Weinrich, *Knappe Zeit* [Tiempo escaso], pág. 189.

2. Pablo, Primera carta a los Tesalonicenses, 5, 2.

3. Cita tomada de Rosa, *Beschleunigung* [Aceleración], pág. 93.

4. Cf. Niklas Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft* [La sociedad de la sociedad], tomo I, págs. 224 y sigs.

5. Niklas Luhmann, cita tomada de Rosa, op. cit., pág. 282.

6. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (MEW), tomo 4, págs. 467, 465.

7. Johann Wolfgang Goethe, *Faust I*, versos 1770 y sig. *Münchener Ausgabe,* tomo 6.1, pág. 583.

8. Helga Nowotny, *Eigenzeit* [Tiempo propio], pág. 52.

9. Georg Simmel, *Das Individuum und die Freiheit* [El individuo y la libertad], págs. 192 y sig.

10. Hartmut Rosa, *Beschleunigung*, pág. 198.

11. Paul Virilio, *Rasender Stillstand* [Paralización vertiginosa].

12. Heinrich Heine, *Lutetia*, segunda parte LVII, *Sämtliche Schriften*, tomo 5, pág. 449.

13. Wolfgang Schivelbusch, *Geschichte der Eisenbahnreise* [Historia del viaje en ferrocarril], págs. 59 y sig., 62, 63.

14. Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* [El mundo como voluntad y representación] II, *Werke*, tomo II, pág. 11.

15. Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Ein wunderbares morgenländisches Märchen von einem nackten Heiligen* [Un maravilloso cuento oriental sobre un santo desnudo], en *Werke*, págs. 304 y sigs.

1. Friedrich Nietszche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* [Sobre verdad y mentira en sentido extramoral], *Kritische Studienausgabe*, tomo I, pág. 875.

2. Agustín, *Bekenntnisse*, pág. 312.

3. William James, *The Perception of Time* (1886). Cita tomada de Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, pág. 35.

4. Ernst Pöppel, *Grenzen des Bewusstseins* [Límites de la conciencia], págs. 13 y sigs.

5. Goethe, *Faust* II, versos 11.583 y sig., *Münchener Ausgabe*, tomo 18.1, pág. 335.

6. Albert Camus, *Der Mythos von Sisiphos*, pág. 17.

7. Friedrich Schlegel, *Athenäusfragmente. Kritische Schriften*.

8. Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (MEW), tomo 1, pág. 379.

9. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*, pág. 53.

10. Immanuel Kant, *Allgemeine Naturgeschichte* [Historia natural general], en *Werke*, tomo I, pág. 335.

11. Johann Wolfgang Goethe, *Faust* II, versos 8324-8326, *Münchener Ausgabe,* tomo 18.1, pág. 227.

12. Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Antropología en sentido pragmático], en *Werke*, tomo XII, pág. 676.

1. Bernulf Kanitscheider, «Von Anfang und Ende der Zeit» [Del comienzo y el final del tiempo], en *Am Fluss des Heraclit* [En el río de Heráclito], págs. 131 y sigs.

2. Ibíd.

3. Bertrand Russell, cita tomada de Wetz, *Lebenswelt und Weltall* [Mundo de la vida y universo], pág. 467.

4. Albert Einstein, cita tomada de Klein, *Zeit. Der Stoff, aus dem das Leben ist* [Tiempo. La materia de la vida], pág. 266.

5. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1704).

6. Albert Einstein, cita tomada de Padova, *Leibniz, Newton und die Erfindung der Zeit* [Leibniz, Newton y el invento del tiempo], pág. 294.

7. Albert Einstein, *Mein Weltbild. Klassiker des modernen Denkens* [Mi visión del mundo. Clásicos del pensamiento moderno], pág. 20.

8. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [Crítica de la razón práctica], en *Werke*, tomo VII, pág. 300.

1. Hermann Lübbe, *Zivilizationsdynamik*, pág. 34.

2. Peter Glotz, *Die Beschleunigte Gesellschaft* [La sociedad acelerada].

3. Hugo von Hofmannsthal, *Terzinen. Über Vergänglichkeit, Gesammelte Werke, Gedichte und Lyrische Dramen* [Tercetos. Sobre la transitoriedad], pág. 17.

4. Bertolt Brecht, *Erinnerungen an die Marie A* [Recuerdo de Marie A.], en *Werke*, tomo 11, págs. 92 y sig.

5. Rainer Maria Rilke, *Herbst* [Otoño], en *Sämtliche Werke*, tomo 1, pág. 400.

6. Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts* [El ser y la nada] (1943), págs. 269 y sigs.

7. Jean-Paul Sartre, op. cit., pág. 119.

8. Jean-Paul Sartre, op. cit., pág. 256.

9. Karl Jaspers, *Philosophie* II, *Existenzerhellung* [Elucidación de la existencia] (1932), págs. 42 y sigs.

10. Alexander von Humboldt, 12 de febrero de 1850, a Hermann von Helmholtz, cita tomada de Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein* [Mundo de la vida y conciencia del tiempo], pág. 153.

11. Manfred Sommer, *Lebenswelt und Zeitbewusstsein*, op. cit.

12. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* [Sobre la fenomenología de la conciencia del tiempo] (1893; 1928).

1. Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, tomo 1, 1994, pág. 183.

2. Roberto Calasso, *Der Untergang von Kasch* [La ruina de Kasch].

3. Leo Frobrenius, *Kulturgeschichte Afrikas* [Historia cultural de África] (1933), págs. 264, 265, 266.

4. Mijaíl M. Bajtín, *Chronotopoi* (1975).

* Versión de Ángel Crespo. *(N. del E.)*

5. Dante Alighieri, *La divina comedia* (canto primero, versos 1-3).

6. Novalis, *Heinrich von Ofterdingen*, segunda parte, *Werke*, tomo 1, pág. 373.

7. Homero, *Odisea*, canto IX, versos 94 y sigs.

8. Alain-Fournier, *Der grosse Kamerad* (1913) [El gran Meaulnes], pág. 7.

9. Henrik Ibsen, *Die Wildente* [El pato salvaje] (1884).

10. *Hamlet* I/5, pág. 123; *Hamlet* V/1, pág. 211.

11. Johann Wolfgang Goethe, *Über epische und dramatische Dictung* [Sobre poesía épica y dramática], *Münchener Ausgabe*, tomo 4.2, pág. 126.

12. Schiller a Goethe, 26 de diciembre de 1797. *Goethe, Münchener Ausgabe*, tomo 8, 1, pág. 473.

13. Gotthold Ephraim Lessing, *Laocoonte*, en *Werke*, tomo VI, págs. 25 y sigs.

14. Lessing, op. cit., pág. 26.

15. Helmut Lethen, *Der Schatten des Fotografen* [La sombre de la fotografía], pág. 236.

16. Ernst Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* [El principio esperanza], en *Werke*, tomo 5, pág. 338; acerca de la imagen, cf. Ernst Bloch, *Verfremdungen* I, págs. 10 y sigs.

17. Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit*, 7, pág. 256.

18. Ibíd., pág. 334.

19. Ibíd., pág. 257.

20. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, págs. 365 y sigs.

21. Bernd Alois Zimmermann, *Intervall und Zeit*, pág. 14.

1. Platón, *Timeo*, 36d/38a.

2. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, pág. 113 (6.4311).

3. Agustín, *Bekenntnisse*, pág. 318.

4. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, libro III, parágrafo 38, *Werke*, tomo I, pág. 263.

5. John McTaggart, *Die Irrealität der Zeit* [La irrealidad del tiempo], págs. 67 y sigs.

6. Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*. *Also sprach Zarathustra 3*. *Kritische Studienausgabe*, tomo 6, pág. 339.

7. Hugo von Hofmannsthal, *Ein Brief* [Una carta] (1902), en *Gesammelte Werke*, *Prossa* 2, págs. 14, 12, 15.

8. Hugo von Hofmannsthal, *Der Dichter und diese Zeit* [El poeta y este tiempo] (1907), en *Gesammelte Werke*, *Prosa* II, pág. 296.

9. Hugo von Hofmannsthal, *Ad me ipsum. Aufzeichnungen* [Ad me ipsum. Apuntes], en *Gesammelte Werke*, *Prosa* II, pág. 219.

10. Theodor W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, en *Gesammelte Schriften*, tomo 7, pág. 17.

11. Marcel Proust, *Auf der Suche nach der verlorenen Zeit* 5, pág. 264.

12. Ibíd., pág. 510.

13. Sigmund Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* (1915), en *Freud-Studienasugabe*, tomo IX, pág. 49.

14. Platón, *Fedón* (67 d/e).

15. Pablo, Primera carta a los Tesalonicenses, 4, 17.

16. Paul Tillich, *Systematische Theologie* III (1955-1966), pág. 467.

17. Ernst Tugendhat, *Egozentrizität und Mystik*.

18. Max Scheler, *Schriften aus dem Nachlass* [Escritos póstumos], pág. 339.

19. Hans-Georg Gadamer, *Über leere und erfüllte Zeit* [Sobre tiempo vacío y tiempo de plenitud] (1969). Cita tomada de Zimmerli y otros, *Klassiker der modernen Zeitphilosophie*, pág. 288.

*Tiempo*
*La dimensión temporal y el arte de vivir*
Rüdiger Safranski

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal)

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra.
Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

Título original: *Zeit. Was sie mit uns macht und was wir aus ihr machen*

Ilustración de la portada: collage de Carlos Aranda Pueyo
Diseño de la colección: Departamento de Arte y Diseño. Área Editorial Grupo Planeta

© Carl Hanser Verlag München 2015

De la traducción: © Raúl Gabás Pallás, 2017

Reservados todos los derechos de esta edición para
Tusquets Editores, S.A. - Av. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona (España)
www.tusquetseditores.com

Primera edición en libro electrónico (epub): marzo de 2017

ISBN: 978-84-9066-394-3 (epub)

Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S.L.L.
www.newcomlab.com